OPERE

EDITE E INEDITE

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

VOLUME XIII

INTRA
TIPOGRAFIA DI PAOLO BERTOLOTTI
1869.

SCIENZE

METAFISICHE

VOL. VIII

TEOSOFIA

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

(OPERE POSTUME)

VOLUME IV

INTRA
TIPOGRAFIA DI PAOLO BERTOLOTTI
1869.

TEOSOFIA

PARTE SECONDA

* TEOLOGIA RAZIONALE *

AVVERTIMENTO

Chi lesse il discorso premesso alla *Teosofia* di Antonio Rosmini, sa che trattata ne' primi tre volumi la parte *ontologica*, questo quarto volume è destinato alla *Teologia razionale*, dove parvero poter essere opportunamente collocate le due opere che ora escono alla pubblica luce col titolo « *Del Divino nella Natura* » e « *L' Idea* ».

Le due opere non sono compiute del tutto, ma però son condotte tanto innanzi, da comparire, siccome speriamo, fedeli e nobili testimoni della mente del loro Autore, e porgere nuova luce e rincalzo alle sue dottrine: la prima, dimostrando come nel lume dell' essere ideale tutta l' antichità riconobbe qualche cosa di divino, e così formando una splendida appendice storico-filosofica al *Nuovo Saggio sull' Origine delle Idee*; la seconda, dichiarando come quel lume, sebben divino, non è Dio, e determinando i confini fin dove, scôrti da esso, noi possiamo giungere nella conoscenza di Dio e delle cose create.

Lo scritto intorno al *Divino nella Natura* sembra riveduto e corretto dall' Autore fino al capitolo decimoterzo (V. pag 163); nè sappiamo che partizione egli forse avrebbe fatto di quel lungo capitolo. Dell'*Idea*, quale egli avea presa a rifonderla nell' anno 1853, ci rimane intera la prima parte, e della seconda fino al settimo capitolo (V. pag. 453); e in appresso abbiamo soltanto l' antico manoscritto, con lacune, che il lettore potrà vedere.

La molta erudizione, non pur greca e latina, ma anco orientale (erudizione ancor più rara e squisita per chi consideri ch' essa ci viene da studi di forse trenta o quarant' anni addietro) rendeva non poco difficile la perfezion dell' edizione. Ma non fu ommessa cura per avvicinarvisi; e le citazioni poterono, per mezzo di dotte e gentili persone, essere in gran parte riscontrate da un mio collega, che pose altresì un diligente studio a riempiere le lacune dove l' Autore riserbavasi a citare se stesso.

Il lettore accolga benevolo le nostre fatiche e il buon volere, e non ci dia a colpa quel molto più e quel molto meglio, che altri avrebbe saputo fare.

Stresa, Settembre 1869.

PAOLO PEREZ.

DEL DIVINO

NELLA NATURA

DEL DIVINO NELLA NATURA

AD

ALESSANDRO MANZONI

Se non conoscessi per lunga esperienza quanto può l'amicizia nell'anima vostra, o Alessandro, temerei di sembrarvi indiscreto ed intemperante rivolgendovi il discorso in iscritto, non contento de' lunghi colloquî, ne' quali voi condiscendete a meco intrattenervi. Ma d'una parte l'amicizia m'assicura di poterlo osare impunemente, dall'altra non parrà strano a nessuno, se non fosse a voi solo, che io brami così di provocare il vostro giudizio sopra queste mie ricerche intorno al divino nell'ordine della natura, il quale si può dire comun patrimonio della Poesia e della Filosofia. Qualora me lo negaste, io mi rivolgerei all'Italia, e le domanderei chi mai sia colui che, tra tutti i suoi figli, abbia più altamente pensato e sentito il nesso e l'intima unione di quelle due nobilissime figlie del pensiero umano, e gliel'abbia fatto sentire meglio di chicchessia e in modo novo e suo proprio; e credo che, a questo appello, voi vi turereste gli orecchi per non udire la risposta. Ma questo movimento involontario vi tradirebbe, e io v'avrei, caro Alessandro, convinto se non confesso.

E in fatti appunto voi, e i vostri scritti m'apprendono che da quello che eccede i nostri limiti, e c'ingrandisce colla stessa maraviglia, tanto il Filosofo quanto il Poeta deriva ogni potenza e grazia, e prende l'ali ad ogni volo sublime. Poichè ciò che è divino, e che luce nel seno del mistero, è come il loro comune alimento, pel quale il poeta e il filosofo vivono immortali. Laonde Pindaro si fa donare dalle divine Muse il nettare, che chiama anche dolce frutto del pensiero, (1) bevanda degli Dei e causa della loro immortalità. E il nostro Petrarca non arrestava certamente il suo concetto al viso di Madonna Laura, quando dicea:

« Pasco la mente d'un sì nobil cibo,
« Che ambrosia e nettar non invidio a Giove » (2).

Platone poi, che, facendo uso delle figure de' poeti, tendeva sempre a sollevarsi sopra di queste alla nuda verità, lascia che d'ambrosia e di nettare si pascano i cavalli degli Dei (3), ma l'auriga stesso del carro alato, simbolo dell'anima divina, l'auriga dico, cioè l'intelligenza, nel gran giro che fa fare all'anima intorno e di là del mondo, vuole che si nutra e goda del semplice intuito dell'ente, che, come dirò, è poi quello che io intendo per divino. « E in questo giro, « aggiunge egli, vede la stessa giustizia, vede la stessa

(1) *νέκταρ χυτὸν — Μοισᾶν δόσιν . . . — . . . γλυκὺν καρπὸν φρενός* (Ol. VII, 7).
(2) I. P. Son. 141.
(3) L'allegoria de' cavalli degli Dei nutriti d'ambrosia è tolta da Omero, Il. E, 369, 777; I, 434; N. 35; ma la volse a sublime intendimento; significando ne' cavalli gli appetiti, i quali pure nelle anime divine si nutrono non di cose mortali, ma divine. Cicerone all'incontro, prendendo la favola alla lettera, come l'intendeva la superstizione popolare, scrisse: *Non enim ambrosia Deos, aut nectare, aut Juventate pocula ministrante lætari arbitror.* Tuscul. I, 26.

« temperanza, vedo la scienza, non di quelle cose che noi
« ora chiamiamo enti, per la quale ci sia la generazione,
« e che essendo in qualche luogo si faccia altra ella stessa
« in altro, ma quella che è scienza, essente in ciò che è
« ente da vero », dalle quali cose, speculando, è nudrito (1).
E tutte queste cose raccoglie Platone sotto la denominazione
del divino; onde: « Il divino, dice, è il bello, il sapiente,
« il bene e tutto ciò che è qualche cosa di somigliante » (2).
Ma perchè questo divin cibo è comune, come dicevo, alla
mente poetica ed alla filosofica, non i soli poeti si dicono
ispirati, e par loro di sentire agitarsi dentro da sè qualche
essere oltramondiale, secondo il celebre:

Est Deus in nobis, agitante calescimus illo;

ma lo stesso Platone attribuisce anche a' filosofi un cotal
furore divino, e dice di più, che questa divina alienazione
è di tutte l'altre ottima (3), e che « il solo pensiero del
« filosofo fa rimetter l'ali a quelle anime che, nel loro volo
« al cielo, per l'imbizzarrire del tristo cavallo, se l'erano
« infrante » (4).

Volendo io dunque scrivere alcuna cosa di ciò che più
volte ho pensato di quell'elemento divino, che a mio parere

---

(1) Phaedr. p. 247.

(2) τὸ δὲ θεῖον, καλὸν, σοφὸν, ἀγαθὸν, καὶ πᾶν ὅ, τι τοιοῦτο (Phædr. p. 246). Certo non raggiunse quest'altezza Cicerone, quando, volendo anch'egli definire la sfera delle cose divine, scrisse: *Quae autem divina? vigere, sapere, invenire, meminisse* (Tuscul. I, 26). Tutti questi sono atti che fa l'uomo in conseguenza del divino che intuisce, non sono il divino stesso. Nè l'*invenire* e il *meminisse* conviene a Dio: ma sono atti puramente soggettivi dell'uomo. Il *vigere* poi o il *sapere* nell'uomo sono pure umani, e in Dio solo divini; ma in Dio s'identificano con quelle cose, che, concependo più altamente, collocò Platone tra le divine, e che sono divine anche nell'uomo.

(3) Phaedr. p. 249.

(4) διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια. Ivi.

si manifesta nella natura medesima, nel quale s'uniscono e s'abbracciano l'arte del poeta e la teoria del filosofo. chi mi biasimerà, se bramo di riporre sotto gli occhi vostri questi concetti, e in ogni caso, quand'anco vi trovassi schivo a proferire il giudizio che invoco. se mi riesce dilettevole l'immaginarmi di parlare intorno al divino con Alessandro Manzoni, cercando dalla sua concepita presenza qualche ispirazione? Poichè non poco la persona a cui altri volge il discorso influisce sul parlatore, chè nell'altezza e nella perspicacia dell'altrui mente si vede talvolta assai meglio che nella propria quello che convenga di dire, e come dirlo, e si presente ciò che sarà approvato, e ciò che merita d'essere ripensato più lungamente avanti che sia detto. E non m'arrogo io per questo d'aver l'arte di leggere tutto ciò che di sapiente e d'acuto si susciterà nel vostro pensiero alle mie parole; ma per poco ch'io speri di poterci vedere, questo m'è sufficiente a giustificare il mio coraggio d'indirizzare a voi questo scritto.

M'accingo dunque all'opera, e prima definirò i limiti dentro a' quali restringerò il lavoro, e aprirò l'intento speciale che mi propongo.

SEZIONE I.

NATURA DEL DIVINO.

CAPITOLO I.

ESPOSIZIONE DELLA QUESTIONE — SOLUZIONE FILOSOFICA.

1. E da prima mi bisogna avvertire, che io in queste ricerche non ho in animo di parlare di Dio o delle cose divine nell'ordine soprannaturale, quali si conoscono per un lume immediato della divina grazia. Quest'è l'argomento d'una più perfetta teologia. Il mio lavoro sarà strettamente filosofico e storico, e più ancora storico che filosofico, e però apparterrà a quella specie di dottrina, che può valere soltanto come d'una remota introduzione e preparazione a quell'altra scienza, che oltre i limiti del creato è altissima e nobilissima.

2. Ma alla stessa dottrina o investigazione filosofica intorno alle divine cose, mi bisogna assegnare più stretti confini ch'ella di per sè non avrebbe. Non mi propongo dunque di dare in questo scritto una qualche teoria di Dio, quale il pensiero naturale può in qualche modo concepirlo: voglio solamente parlare del divino, il cui concetto io penso al mio proposito dover distinguere da quello di Dio. Dichiarerò in poche parole questa distinzione di concetto, e l'averla presente servirà di guida al lettore, nella varietà delle ricerche che mi converrà di fare; poichè chi avanti conosce l'intento del discorso possiede la chiave che n'apre l'intelligenza.

Non è dubbio, che tutto quanto l'universo ci parla di Dio: da esso come da effetto si va col pensiero alla somma causa, che è quanto dire al creatore, e se ne discoprono i sublimi attributi. Conosciuta poi questa gran causa, che è Dio, l'universo riceve da noi l'appellazione di opera divina, perchè da Dio pensata e pensando prodotta. Ma questa elevazione della mente dalle creature « che son scala al Fattor, chi ben le stima », si fa per mezzo d'una implicita o esplicita argomentazione. E il mio intendimento non è di trattare di Dio in quanto si trova dalla mente coll'aiuto di qualche argomentazione; e dicendo il divino nella natura, non prendo questa parola divino a significare un effetto non divino d'una causa divina. Per la stessa ragione non è mia intenzione di parlare d'un divino, che sia tale per partecipazione: poichè non c'è dubbio che si può chiamare, in qualche modo, divino tutto ciò che partecipa di quello che è divino per sè, e in questo significato fu chiamato divino la mente e l'animo umano, come quello che delle cose divine partecipa (1). Mi propongo dunque un'altra questione, cioè: « se nella sfera del creato si manifesti immediatamente all'umano intelletto qualche cosa di divino in se stesso, cioè tale che alla divina natura appartenga ».

3. Ora io sono d'avviso che si deva risolvere questa importante questione affermativamente, ed ecco in che modo e perchè.

Tutto ciò che ha materia non può essere indubitatamente tale: chè al divino per sè ripugna l'esser materia o materiato. Del pari, tutto ciò che ha limiti suoi propri nè pure si può, nella detta accettazione della parola, appellar divino, perchè la divina essenza esclude tutti i limiti. La questione dunque

---

(1) *Ergo animus, ut ego dico, DIVINUS, ut Euripides audet dicere, DEUS est* (Tuscul. I, 26). L'esagerazione di Euripide esce manifestamente dalla verità, non già l'appellazione di *divino*, che dà Cicerone all'animo, e che ha il significato di divino non in sè, ma per la partecipazione di qualche cosa di divino. Non è dunque presa qui la parola nel significato in cui la prendiamo noi in questo scritto. Ma il luogo citato è una prova che il concetto di Dio e il concetto del *divino*, furono sempre considerati come concetti distinti.

si riduce a rilevare « se in quest' universo si manifesti qualche natura, la quale e sia immateriale e sia illimitata ».

4. Ridotta a questa forma la nostra questione, se ne hanno tosto due conseguenze, che ci avvicinano alquanto alla soluzione della stessa, e sono:

1.° Che, se c'è quest'elemento divino, ei non può essere che un oggetto dell'intendimento, perchè la dimanda riguarda una cosa che si *manifesta* nel mondo, e niente può manifestarsi se non all'intelligenza, implicando la parola *manifestazione* da se stessa una mente, in cui la manifestazione si faccia;

2.° Che, se ci ha una qualche cosa divina che si manifesti all'umana intelligenza nell'ordine della natura, questa cosa non costituisce perciò la natura subiettiva e propria del mondo, essendo evidente che l'oggetto conosciuto non viene a costituire alcuna parte del conoscente: anzi, avendo il conoscente natura subiettiva e il conosciuto natura obbiettiva, si contrappongono tra loro e si distinguono reciprocamente. E sebbene l'uno di essi, cioè l'oggetto, possa essere connesso per la sua presenza luminosa al subietto, e la natura di questo possa dipendere da quello come da causa della sua forma, tuttavia non ne viene che questo debba esser quello. Che se ciò fosse, quando conosciamo un oggetto, o piccolo come una pietra o grandissimo come Dio, noi stessi saremmo e corpo e Dio, e queste cose entrerebbero in composizione colla nostra natura: del che nulla si può dare di più evidentemente assurdo. Qualora dunque ci fosse dato di rinvenire qualche cosa di divino che all' intelligenza nostra, per una legge di natura stabilita dal creatore, si manifestasse; punto non ci sarebbe a temere di confondere perciò noi stessi o il mondo con Dio; quand'anzi sarebbe questo il modo di distinguerlo più che mai da Dio, come quello che apparisce dotato soltanto, nel suo essere proprio, d'esistenza puramente subiettiva. La stessa parola dunque di *manifestazione* stabilendo una dualità tra ciò che si manifesta come illimitato, e il subietto limitato a cui si manifesta, lascia distinte le due nature, e anzi le separa per sempre e inconfusibilmente.

5. Dovendo dunque quello che noi cerchiamo essere immateriale e illimitato, e avere una natura obbiettiva e manifestativa, è forse data alla nostra mente da intuire immediatamente qualche cosa, che ad essa sia presente come un obietto immateriale e illimitato?

A voi, e a quant'altri hanno avuto la pazienza di leggere quant' io ho già scritto intorno a questo punto, è notissimo che io considero per un oggetto che ha que' due sublimi caratteri l'*essere indeterminato*, il quale è indubitatamente palese a tutte le intelligenze (che altramente noi non potremmo neppure tenerne discorso). Il qual *essere ideale* nè ammette concrezione materiale di sorta, nè limite alcuno: ed è quello che non solo manifesta se stesso, ma che fa conoscere altresì all'uomo tutte l'altre cose, e quello altresì che arreca a noi, insieme colla cognizione, la necessità della sua certezza. Quest'è quanto ho fiducia d'aver già dimostrato a sufficienza, come pure credo d'aver dimostrato, che lo spirito umano nell'*essere* disegni tutte le sue idee determinate, per una relazione tra i sentiti e quell'oggetto, della qual relazione i sentiti stessi sono il fondamento, e l'essere il termine, a cui dall'intelligenza nostra si riferiscono, e in cui come in ispecchio si vedono. Non mi bisogna altro che richiamare alla mente queste cose, che sono presupposte in questo libro, e non ne formano propriamente l'argomento, mentre questo ad esse si continua e le conferma.

6. Consegue adunque da questo stesso, che all'*essere ideale* competa a buona ragione il titolo di divino, e però che qualche cosa di divino si manifesti all'uomo nella natura.

Se dunque io non m'inganno e la cosa sta così, noi abbiamo alle mani l'elemento che cercavamo, cioè un elemento, pel quale l'opera del mondo da Dio creato ritiene nel suo seno qualche cosa continuamente lucente del suo eterno e infinito autore, qualche cosa che si continua e si lega colla prima sua causa che creandolo non ha abbandonato l'ente finito a sè solo e divisane l'esistenza interamente dalla sua propria; e questa cosa rimasta nel mondo quasi reliquia delle mani di chi lo fabbricò, costituisce certamente la sommità e quasi direi la punta di questa maravigliosa mole dell'universo, sommità e punta che a vista dell'occhio mortale si perde nell'infinito

e nell'assoluto essere, e ivi come nel suo proprio terreno, quasi fortissima radice d'una gran pianta rovescia, penetra, profonda, e tenacemente si tiene e si nasconde.

Per quanto si cerchi dovecchessia, e in cielo e in terra e negli oscuri abissi, nessun altro elemento si potrà certo rinvenire pari a questo, ò a questo somigliante in dignità; poichè tutte le altre cose, che compongono quest'opera stupenda di cui noi formiamo un solo punto impercettibile, sono da' loro limiti circoscritte, o sieno esse spiriti o sieno corpi, e lo stesso spazio immenso, a cui certo non si possono prescriver limiti d'estensione, è più che ogni altro angusto dentro a'limiti della sua propria entità. Le sole idee più o meno determinate sono quelle, che partecipano in qualche parte delle sublimi prerogative dell'*essere ideale*; perocchè anch'esse sono immateriali, e sotto qualche aspetto universali; ma esse non sono poi altro, chi ben le esamina, se non questo stesso essere ideale, a cui si riferiscono dal pensiero umano, come dicevo, i finiti sensibili; e quell'essere semplicissimo, in quanto è manifestativo di questi, prende nome or di questa or di quella idea determinata; e poichè questi finiti sensibili sono molti e vari, pare ch'egli pure si moltiplichi e si divarî, trasformandosi nelle innumerevoli idee. Perciò esse sono partecipi de' suoi attributi, in quanto sono tutte lui, ed egli è tutte; ma rispetto alle loro determinazioni, che in esse si riflettono dagli enti finiti, decadono poi da quell'altezza e sembrano limitate.

CAPITOLO II.

DIFFERENZA TRA IL CONCETTO DEL DIVINO, E QUELLO DI DIO.

7. E non ignoro però, che dall'appellazione di *divino* data all'essere in universale, che si manifesta alle menti, si devono suscitare non poche discussioni, o dirò meglio, già prima d'ora nacquero e furono di discordia cagione tra i filosofanti. Mi trovo in fatti a fronte subitamente due schiere di non dispregevoli avversari.

Quelli dell'una dicono, che l'appellazione di divino data all'essere intuito dall'umana intelligenza è del tutto esagerata e

soverchia, e non possono in nessuna maniera ammettere che nel creato Iddio faccia risplendere qualche raggio immediato della sua propria luce.

Quelli dell'altra m'incalzano con armi più finamente fabbricate sostenendo che la stessa appellazione di divino, che io do all'oggetto naturale dell'umano intelletto, è tuttavia troppo scarsa e insufficiente, e vorrebbero che lo chiamassi a dirittura Dio, così argomentando: « se voi riconoscete nell'essere che è oggetto dell'umano intuito qualche cosa di *divino*, non per partecipazione, ma tale essenzialmente, v'arrestate in sulla via: noi soli siamo coerenti, perchè l'umano intelletto non intuisce soltanto il divino, ma Dio stesso. È egli forse possibile il dividere il divino da Dio, e non riconoscere che tutto ciò che è in sè divino, è Dio stesso? » Così costoro.

8. A malgrado di questi contrari assalti, io persevero nella via presa, media tra que' due estremi, e da una parte sostengo contro a' primi, che il creatore del mondo in questa sua portentosa opera ha inserto qualche cosa di se stesso, che fosse quasi chiave dell'edificio, e non ha distaccata intieramente la sua natura increata dalla natura da lui creata, e che non cessa di crear conservandola, la quale perciò non rimane del tutto orba della divina luce. E a provarlo mi pare sufficentissimo il non potersi negare da chicchessia, che l'idea dell'*essere*, e tutte l'altre idee che in lui si tracciano e si contemplano, abbiano una natura eterna ed incorruttibile, una universalità, una necessità, sieno incorporee e, in quanto partecipano dell'essere che è il fondo comune di tutte, illimitate ed infinite. Conviene, prima che mi convincano della loro meschina opinione, che distruggano questi attributi evidenti dell'essere, o che neghino ch'essi sieno a noi visibili, e che sieno al tutto divini.

9. Più specioso ragionamento è quello de' secondi, il sistema de'quali si veste, a dir vero, d'un'apparenza di sublime religiosità. Ma essi non errano meno de' primi, ignorando la distinzione tra il concetto di Dio, e quello del divino. Se noi col pensiero ci trasportiamo di là di questo mondo, e perveniamo a Dio, qual dubbio che allora ci scappi di mano ogni distinzione tra ciò che è da sè divino, e Dio? Qual dubbio che Dio e il divino sieno la stessa cosa? Ma no, che anzi nè pure

allora sono la stessa cosa, perchè allora il divino non c'è più, e c'è solo Iddio uno e trino. Laonde la distinzione tra il divino e Dio è una distinzione di questo mondo: e noi dobbiam vedere se ci sia quaggiù nella mente nostra, non se ci sia in cielo: in altre parole è una distinzione relativa alla nostra mente. E nel vero, che cosa è che noi chiamiamo divino, se non l'oggetto primo del naturale intuito della mente? Altro dunque non si richiede per decidere la questione, fuorchè verificare questo fatto ideologico e logico: se il concetto dell'essere indeterminato sia identico col concetto di Dio. Io credo, che per riconoscere questa distinzione de' due concetti, basti annunziarla. Riconosciuta questa distinzione concettuale, rimane solo a provare, che l'*essere indeterminato*, che è quanto dire l'idea dell'essere in universale, abbia in sè alcuni degli attributi divini. Ora questo è quello che abbiamo veduto essere indubitato, e che gli avversari ci concedono con una liberalità per noi soverchia. La conclusione dunque viene da sè, ed è, che l'*essere* intuito dall'umano intelletto merita l'appellazione di *divino*, e conseguentemente che il *concetto* di *divino* è differente dal *concetto* di *Dio*.

10. E per convincersene a pieno, si consideri che cosa importi il concetto di Dio. È chiaro che il concetto di Dio importa un vivente, un intelligente, un amante, in somma importa un subietto personale. All'opposto l'essere, qual è pensato senza determinazioni, come oggetto dell'intuito, non apparisce punto come un subietto vivente, intelligente, amante ecc., ma solamente come un'essenza impersonale e puramente obbiettiva. Quello dunque che si mostra alla nostra mente, quando ella pensa puramente l'*essere* senz'altro, non è il Dio vivente e operante, e di conseguente in nessuna maniera gli può spettare la denominazione tutta personale di Dio.

11. S'offre qui la distinzione tra la personalità divina, e la natura. Niun dubbio, che la natura divina non sussiste in se stessa altrove che nelle tre divine ipostasi. Ma se tra la natura divina e ciascuna delle persone non si dà una distinzione reale, si dà tuttavia una distinzione di ragione tutta relativa al modo del concepir nostro; ed è in quest'ordine de'concetti, per dirlo ancora, che dimora la presente questione. Ma se noi

facciamo, per un poco, astrazione dalle persone divine, e consideriamo la sola divina essenza (come fanno universalmente i teologi che ragionano separatamente di questa e di quelle), allora avremo certamente l'*essere* che si dice della stessa essenza divina (1), e tuttavia non ancora l'essere puramente obbiettivo della nostra naturale intuizione. Eccone la ragione. Acciocchè l'essere, che per una tale astrazione noi pensiamo, sia la divina essenza, dobbiamo sempre ricordarci che le persone sono da noi astratte e non separate (2), e quindi almeno virtualmente comprese in quel concetto astratto, che ci siamo formati dell'essere essenziale divino. Questo avviene in fatto in tutti quegli astratti, che facciamo noi stessi Poichè quando siamo noi che facciamo l'astrazione, ci resta di fronte l'oggetto intero su cui l'astrazione si esercita, e riferiam quella a questo, il che è quanto dire, che nell'astratto intendiamo contenersi virtualmente ciò che ne abbiam fatto scomparire in atto. Ma non così nell'*essere* preso in universale. Non essendo questo un'astrazione fatta da noi stessi sopra altri enti precedentemente conosciuti (perchè in tal modo lo conosciamo per la riflessione, e non per l'intuito), noi lo vediamo già prima di aver percepiti questi enti singolari, come un oggetto datoci a intuire tale qual è. Vedendo dunque quest'essere, non lo riferiamo, se non posteriormente, ad altri enti sussistenti; e quando lo riferiamo a questi, facciamo ciò assai prima rispetto agli enti finiti, che non sia rispetto alle persone divine, percependo noi quelli per natura, e conoscendo queste per fede che prestiamo alla rivelazione. Laonde l'essere universale e comunissimo, di cui parliamo, non può essere nè pure confuso colla divina natura, non che colle persone.

Con gran ragione dunque s. Tommaso distingue l'*essere* che è la natura divina, e l'*essere* comune, esponendo così la dif-

---

(1) *Esse in divinis non nisi essentialiter dicitur..* S. Th. De verit. I, VI, ad 18.m

(2) S. Tommaso assai sottilmente distingue tra il pensare una cosa separata, e il pensare che questa cosa così separata sussista. *Ea quae sunt a ratione distincta, non semper possunt cogitari ab invicem separata esse, quamvis separatim cogitari possint* — De verit. X, XVI, sed c. ad 9.m

ferenza principale, che quello è sussistente (1), e non questo, che è solo oggetto dell' intelligenza. Il che viene a reincidere appunto con quello che dicevamo di sopra, cioè che l' *essere divino* non si può pensare se non considerandolo nelle divine persone, perchè in queste e non altrove è sussistente, e se non sussistesse non sarebbe più l' essere divino. Sia dunque che Dio si prenda per significare la natura, sia che si prenda a significare le persone, è ugualmente una denominazione che non compete all'*essere* puro oggetto del nostro intuito.

Ma non si può dire il medesimo dell'appellazione di divino. Gli scolastici ben videro, che il puro *essere* si dovea distinguere da ogni ente particolare della natura, e gli diedero appunto per questo il nome di *trascendentale.* Di più, riconobbero come evidente questa proposizione, che « nessuna delle cose create è il suo proprio essere » (2), di che procede, che l' essere è bensì partecipato dagli enti finiti, ma egli non è alcuno di questi. Se trascende dunque la natura di questi, e non è Dio, che cosa rimane, se non che lo si dica un'appartenenza di Dio, qualche cosa di divino?

E veramente in Dio ci hanno certe proprietà, che possono essere, secondo le leggi dell' umana intelligenza, staccate intieramente da Dio e considerate in se stesse. Considerate poi in se stesse e non riferite a Dio, esse si presentano alla nostra mente come essenze ideali, le quali non hanno tutto ciò che si richiede per completare il concetto di Dio, e non malamente si chiamerebbero, con denominazione scolastica, « enti diminuti »; ma dalla loro divina origine ritengono tuttavia qualche cosa di superiore a tutti gli enti creati, e però si devono convenevolmente separare da questi nell'ordine gerarchico, appellandole divine. E così appunto avviene dell'*essere.* Poichè l' essere che costituisce la divina essenza in quanto sussiste, *se si spoglia della sussistenza,* e si lascia davanti alla mente nella sua sola e nuda forma obbiettiva, è ancora qualche cosa di divino, perchè una proprietà di quella essenza è ch'ella sia puro essere; ma non si può nulladimeno dire, che sia ancora

(1) S. Thom. De potent. II, I.
(2) *Nulla forma vel natura creata est suum esse.* De pot. II, I.

quella essenza, essendo a questa proprio e necessario non solo che sia puro essere, ma che oltracciò quest'essere puro sussista.

12. Laonde con buona ragione furono sempre da' più insigni filosofi e teologi distinti questi due concetti il *divino* e *Dio:* e quando si confusero, n'uscirono incontanente contrari errori. Poichè coloro che confusero Dio col divino, formarono di necessità un *sistema di razionalismo*, prendendo per Dio il lume della propria ragion naturale; quelli all'incontro, che confusero il divino con Dio, caddero nelle *superstizioni*, adorando la ragione umana o l'uomo siccome un Dio. Finalmente v'ebbero di quelli, che disconosciuto l'elemento divino che giace nella ragione umana come suo oggetto, e appareggiandolo agli enti finiti, o anche dichiarandolo inferiore a questi, precipitarono negli abietti sistemi del sensismo e del soggettivismo, e annullando ogni punto di continuazione tra la natura dell'universo, e quella del suo autore, prepararono la via alla moderna incredulità.

Non intendo di approffittare contro questi ultimi delle magnifiche e autorevolissime testimonianze di s. Agostino, di s. Anselmo, di s. Bonaventura, di s. Tommaso, che riguardano unanimemente come divino il lume della ragione umana, e una comunicazione immediata di colui che « illumina ogni uomo veniente in questo mondo » (1). Nel che anche consentono gli altri Padri almeno de' sei primi secoli della Chiesa, le cui testimonianze furono raccolte da Filiberto Gruber e da molt' altri. Questo mi condurrebbe troppo a lungo, e non è necessario all'assunto del libro. Mi gioverà solamente definire e giustificare con qualche scelta testimonianza la distinzione de' due concetti, e mostrare che secondo quest' uso delle due parole, Dio e divino, fu chiamato spesso divino il lume della nostra intelligenza, il quale è l'*essere*, come il provano le ragioni ideologiche ed ontologiche altrove esposte.

S. Gregorio Nisseno nell' orazione contro quelli che a malincuore sopportano le riprensioni, dice così:

« Veramente cosa DIVINA e sacra è la ragione, rara pos-
« sessione di Dio, che non s'aggiunse da fuori, ma è dono

(1) Jo. I, 9.

« preziosissimo all'uomo, colla natura commista e contempe-
« rata, veniente da Lui che lo creò: onde si dice essere stato
« fatto a similitudine di Dio » (1). La ragione, λόγος, è dunque divina: pure non è Dio, non altro producendo nell'uomo che la similitudine di Dio. Che anzi è tanto lungi che questo Padre faccia Dio l'umana ragione, anche detta obbiettivamente, che altrove insegna non potersi punto parlare di Dio φυσικῶς, cioè secondo la sua natura, e niuno potersi gloriare di abbracciare Iddio *comprehensiva ratione* (2).

Ed è dottrina universale anche degli altri Padri, non solo che Iddio sia in se stesso incomprensibile, ma che secondo natura non si possa conoscere, se non d'una cognizione negativa. E pure è del pari comune sentenza, che su di noi « è segnato il lume del suo volto » (3), e che da lui immediatamente viene ciò che ci rende intelligenti. Laonde s. Cirillo Gerosolimitano, in un luogo nel quale dimostra quanto Dio sia inarrivabile dalla nostra mente, lo chiama però *lumen aeternum sine fine coruscans* (4). E a chi lampeggia di continuo questi suoi divini splendori, se non alle menti create che li possono vedere? La distinzione adunque tra Dio, e il lume che a noi da Dio si comunica, è assentita da questo Padre.

13. Il qual lume informa il nostro intelletto, ed è forma universale e comune di tutte le cose. Ora s. Tommaso non solo approva, che la forma sia da Aristotele chiamata un che di divino, ma ne rende la ragione così: DIVINUM *quidem est, quia omnis forma est quaedam participatio similitudinis* DIVINI ESSE, *quod est actus purus* (5). Il che è ancora più di quello che noi volevamo; perchè noi parlavamo della sola forma universalissima, ed egli parla d'ogni forma. Il più alto grado però delle forme reali, secondo lo stesso dottore, è l'intellettuale (6). Ma le forme obbiettive dell'intelletto sono più perfette, che

(1) Orat. *in eos qui aegre ferunt reprehensiones.*
(2) Orat. X. contra Eunom.
(3) Psalm. IV, 7.
(4) Catech. VI.
(5) In I. Phys. Arist. Lect. XV, d; C. G. I, 50, 8.
(6) C. G. II. 68. E così dà all'intelletto umano « una virtù infinita », ivi 69, perchè infinita è la forma.

quelle ricevute nella natura delle cose (1). Riconosce pienamente, che queste forme, prive di materia, hanno l'infinità, che è indubitatamente un attributo divino (2). La più alta poi e la più universale di tutte è certamente quella dell'*essere*, a cui di conseguente conviene più che a tutte le altre l'appellazione di divina, dicendo lo stesso s. Tommaso che: *Illud autem, quod est maxime formale omnium, est ipsum esse* (3).

Ma l'appellazione di divino data all'essere apparirà ancora più giustificata, e insieme spiegata, ponendo mente alla ragione che ne dà s. Tommaso stesso: egli la fa consistere nella partecipazione della *similitudine* con Dio, e riconosce più gradi in questa stessa similitudine secondo che la forma tiene più dell'essere (4). Se dunque passa una similitudine tra le forme degli enti finiti, e Dio; conviene necessariamente, che tra esse e Dio ci sia qualche cosa di comune. Poichè egli è evidente da sè, che tra due cose non ci può essere similitudine di sorta alcuna, foss'anche l'infima di tutte, qual'è l'analogica o proporzionale, se nulla affatto, nessun minimo che, si trovasse nelle due cose simili, in cui esse si accomunassero o identificassero. Ora se v'ha qualche cosa di comune tra le forme e Dio, questo qualche cosa a tutta ragione, per ciò stesso, è divino, perchè a Dio stesso appartiene. La conseguenza è irrecusabile.

Ma questo qualche cosa, altro non è e non può essere, che l'*essere*, perchè, come ancora insegna s. Tommaso: *Res autem quaelibet, secundum quod habet* ESSE, *accedit ad similitudinem Dei*. E veramente sarebbe troppo assurdo, che Iddio comuni-

---

(1) Contra Gentes, I, 44, 7.

(2) *Omnis enim forma in propria ratione, si abstracte consideretur, infinitatem habet.* In I. Sent. D. XLIII, 9, 1, a. 1.

(3) S. I, VII, I.

(4) Nel libro terzo contro i gentili, c. 97, scrive: *Cum enim forma sit secundum quam res HABET ESSE, res autem quaelibet secundum quod habet esse, accedat ad SIMILITUDINEM DEI, qui est ipsum suum esse simplex, necesse est quod forma nihil sit aliud, quam DIVINA SIMILITUDO participata in rebus. Unde convenienter Aristoteles, in 1. Physicorum de forma loquens, dicit, quod EST DIVINUM QUODDAM et appetibile.*

casse in qualche altro elemento co' reali finiti, come ho mostrato nella lettera al comune nostro amico Alessandro Pestalozza, atteso che Iddio non è altro che essere.

Ma che comunichi nell' essere solamente, separato questo da ogni altro elemento, non trae seco alcuno inconveniente. Poichè in questa maniera non è propriamente la natura degli enti finiti, che comunichi con Dio; ma qualche cosa di distinto dalla loro natura, con cui questa natura ha solo una relazione di dipendenza. E veramente, sebbene gli enti finiti partecipino dell'essere, senza di che non sarebbero, pure non sono essi stessi l'essere, e però l'essere non entra nella loro definizione, se non come causa che li fa esistere. L' ente finito e mondiale in fatti si definisce: « un *reale*, che ha l' essere », e non già « che è l'essere ». Niente dunque vieta, che l'essere intuito dalla mente nella sua purità di essere, sia qualche cosa di divino, cioè che appartenga a Dio.

Il che non ci autorizza tuttavia a chiamarlo Dio, poichè sebbene l'essere, quale apparisce all'intuito umano, puro da ogni reale finito, sia anche in Dio, in Dio però sta accresciuto e compiuto. E questo accrescimento e compimento è ciò che distingue immensamente l' *essere* intuito dalla mente nostra, e l'essere di Dio. Qual è dunque cotesto aumento, pel quale si distingue l'*essere*, che merita il nome di Dio, dall'essere intuito per natura dalla nostra mente, che merita solo il nome di divino, e non quello di Dio? — L' abbiamo detto poco fa colle parole di S. Tommaso: è la sussistenza. L'essere è Dio in quanto sussiste senza alcuna aggiunta, ma l' essere in quanto è diminuto da questa sua sussistenza, e non si vede che come oggetto della mente, privo di sussistenza, è quell'essere che viene partecipato da tutti i reali finiti, a cui non può competere il nome di Dio, ma solo quello di divino. Ascoltiamo di nuovo l'Angelico: « Da « questo, dice, che l'*essere* di Dio è per sè sussistente, non rice- « vuto in altro, in quanto dicesi infinito, si distingue da tutte l'al- « tre cose, e l'altre cose si rimovono da lui. A quel modo come, « se ci avesse la bianchezza sussistente, da questo stesso ch' ella « non sarebbe in altro, differirebbe da ogni altra bianchezza

esistente in un subietto » (1). Se dunque ci avesse la stessa bianchezza sussistente, questa si distinguerebbe da ogni altra bianchezza partecipata. Ma non avrebbe ella tuttavia questa bianchezza di comune colle altre bianchezze, non sussistenti in sè, ma in altri subietti, l'essenza di bianchezza astratta da ogni sussistenza? Qual dubbio? Altramente non si potrebbe chiamare l' una e l'altra, bianchezza. Così del pari tra l'essere sussistente in se stesso, e l'essere sussistente in altri subietti, conviene che ci sia di comune l' essere nella sua essenza astratta di puro essere, quale apparisce all'umana mente illuminandola.

14. Altro è dunque il concetto di *Dio*, altro il concetto di *divino*. Onde a ragione l'antico autore περὶ μυστικῆς Θεολογίας, parlando della Trinità, la chiamò « più che divina, » ὑπέρθεε (2), come del pari chiamò Dio « più che essente, ὑπερὼν », non volendo che nè pur l'*essere*, come noi lo intuiamo, si predichi propriamente di Dio (3), poichè l' essere stesso, e tanto più ogni altra cosa a cui vedere arrivi il natural lume, è altro da Dio, cioè dall'*essere per sè sussistente*, il quale non si può naturalmente vedere da niun finito intelletto. Pure questo stesso sublime scrittore, che ci nega qualunque cognizione di Dio, ci concede la cognizione delle cose divine, θεῖα, per la vista dei suoi effetti, i quali nulla ci farebbero conoscere di essa causa se niuna somiglianza, almeno analogica, ritenessero con essa. Ma questa non può mancare rispetto a quello, che è chiamato dallo stesso, non pur causa, ma τῶν ὄντων ουσία (4).

CAPITOLO III.

COME CI PROPONIAMO DI TRATTARE DEL DIVINO NELLA NATURA.

15. Vi è dunque nella natura dell' universo, cioè nelle intelligenze che sono in esso, qualche cosa, a cui conviene la denominazione di divino, non dico in un senso figurato, ma

(1) S. I. VII, I, ad 3m.
(2) C. I.
(3) De div. nom. 1, c5.
(4) De div. nom. 1.

in un senso proprio, a quel modo che abbiamo dichiarato. Ora ciò ch'io mi propongo di esporre intorno a questo cotal raggio della divinità, che penetra dentro il creato, non appartiene tanto alla speculazione, quanto, come dicevo, alla storia della speculazione. Poichè m'è venuto nell'animo d'indagare, se gli uomini, cominciando da' tempi più antichi, di cui abbiamo memoria, abbiano riconosciuta quest'eccellenza dell'essere e dell'idea (poichè l'essere, in quant'è per sè intelligibile, e non apparisce in sè sussistente e però non unito al reale, ma solo intuito dalla mente, dicesi idea, quell'idea a cui tutte l'altre si riducono), quest'eccellenza, dico, che la innalza su tutte le mondiali cose, e la fa uscire dalla cerchia di queste per occupare un luogo più elevato, una divina condizione. E trovai la confessione e l'attestazione d'una verità così importante e cotanto preziosa sparsa per tutte le più antiche tradizioni, e vidi che gli uomini, specialmente quelli che si diedero al contemplare, per mezzo di questo quasi addentellato, dalla vista del mondo si continuarono col pensiero e s'innalzarono a quelle cose che sono di là del mondo, e giunsero alla cognizione ed alla speculazione dell'Essere eterno ed immenso, cioè di Dio.

Questo brano dunque della storia dell'umano pensiero mi propongo io di presentarvi brevemente e rozzamente tracciato. Ma acciocchè niuno possa prendere equivoci dal mio dire, permettetemi che, prima d'incominciare la narrazione, che non lascerò senza commenti, aggiunga alcune osservazioni.

16. Non è a credere, e non è ad aspettarsi che gli uomini che ne' primi tempi specolavano senz'arte intorno alle più difficili e soprasensibili verità, e teorizzavano intorno a Dio senza un chiaro lume di rivelazione, potessero andare immuni da errori, o fosse loro dato di pervenire a una perfetta dottrina. Anzi, quasi direi a priori, dee parere probabile, che il più delle loro opinioni e sentenze intorno a così sovrumano argomento si devano trovare viziate e imperfettissime, ragguagliandole alla pienezza della luce cristiana che circonda noi venuti al mondo più tardi. Non di meno tutti questi stessi o errori, o superstiziose costumanze, di cui dovrò fare il racconto, valgono ugualmente al mio proposito, che non è quello di mostrare che gli antichi abbiano detto tutto il vero od il buono; ma

solo, che tutti, o riflettendovi o no, riconobbero giacere una qualche cosa di divino nel mondo delle idee, e da queste sempre mai partendo, e bene o male camminando, pervennero alle loro diverse teologie.

A provare il quale assunto, ci hanno degli errori degli antichi, che mi servono meglio della stessa verità che avessero detta.

Poichè appunto per questo, che que' pensatori non avevano altra via razionale di pervenire a qualche cognizione della natura divina, eccetto quella che apriva loro il divino, che ravvisavano nelle idee, il qual divino non adegua punto la divina natura, perciò dovevano traviare, e i loro traviamenti questa strada appunto ci segnalano, per la quale a quelle loro dottrine riuscirono.

17. Quello infatti, che rimase sempre nascosto agli antichi savi, si è la sussistenza dell'essere solo e puro da ogni altra aggiunta. Mi valga per tutti l'esempio di quel Platone, che toccò, a mio credere, la più alta cima, a cui giungesse prima di Cristo l'umana ragione. Platone non sa concepire un Dio personale del tutto semplice, ma distingue il subietto dalla sua forma divina che lo rende Dio (errore che ricomparve più volte, e fu riprodotto tra gli scolastici stessi da Gilberto Porretano), cioè fa che riceva la divinità dal *divino*. E il divino (τὸ θεῖον), come ho detto di sopra, per Platone sono le idee del bello, del sapiente, del bene (καλὸν, σοφὸν, ἀγαθὸν), e simili. Laonde il *divino* per questo filosofo è più di Dio stesso, perchè è la causa per la quale Iddio è divino. Parlando de' filosofi, dice appunto, che « la loro memoria è sempre inerente, « per quanto è possibile, a quelle cose (alle idee), alle quali Iddio aderendo è divino » (1). E in un libro che, se non è di Platone, appartiene almeno all' antica accademia, la ragione,

(1) Πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστι μνήμῃ κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ ὁ θεὸς ὤν, θεῖός ἐστι. Phædr. p. 249. Un concetto simile, ma molto più scadente, fu espresso da Cicerone quando, dopo aver parlato della memoria e dell'invenzione, dice esser queste cose così eccellenti, che neppure in Dio si può pensare nulla di meglio: *Profecto* (est) *id, quo nec in Deo quidquam majus intelligi potest* (Tuscul. I, 26). È pure singolare ascoltar Cicerone, che si

λογος, è chiamata « di tutte le cose la divinissima » (1). Ma Platone è pure scusabile per questo, ch' egli stesso dichiara di frequente ragionare come può un uomo, e che a parlar degnamente e con certezza di Dio, conviene che Dio stesso si riveli agli uomini (2). Vedesi dunque, che ciò che conduceva la mente di Platone al concetto di Dio era quel *divino* ch' egli ravvisava nelle idee (3). Ed è degno d'osservazione, che negli scrittori greci le parole θεὸς e θεοὶ s'applicano indistintamente agli Dei volgari, la parola τὸ θεῖον si riserva ad indicare sempre ciò che veramente appartiene alla divina natura, o lo stesso Dio supremo, θεὸν θεῶν ὕπατον καὶ ἄριστον. Onde presso di essi ha un uso più nobile la parola *divino*, che non abbia quella di *Dio*, benchè anche questa in singolare s'usi alcuna volta ad esprimere il sommo Dio. Apparisce dunque che quest'era l'elemento divino, che l'uomo apprendeva immediatamente colla sua mente, e dal quale prendendo le mosse speculava sulla divina natura.

Ci siamo dunque proposti di considerare l'andamento dell'umano pensiero, specialmente in quelle menti che si diedero alla speculazione, e di mostrare che universalmente s' avvera questo, che osservammo di Platone, cioè che tutti riconobbero

---

lamenta d'Omero per aver trasferito agli Dei le cose umane e soggiunge, *divina mallem ad nos*, e poi non trova nulla che sia più divino della memoria o dell' invenzione, e poi regala queste facoltà umane a Dio, le quali noi or sappiamo che non possono punto essere in Dio. Ma Cicerone non riconoscendo altre cose divine, che la potenza della memoria, della mente e del pensiero, *quae sola divina sunt*, come dice, era tornato indietro da quell' altezza a cui s'era spinto Platone, il quale almeno s' era accorto che le idee sono qualche cosa più delle umane potenze, e la causa dell' eccellenza di queste, in cui si trovava per vero qualche cosa di divino.

(1) Epinom. p. 986. λόγος ὁ πάντων θειότατος.

(2) Epinom. p. 985. ὥσπερ οὐδ' ὂν δυνατὸν εἰδέναι τῇ θνητῇ φύσει τῶν τοιούτων πέρι.

(3) Se il libro X della Repubblica è di Platone, s'incontrerebbe un' apparente contraddizione, perchè vi si legge, che Iddio fece le idee p. 596-599. Ma la contraddizione non di meno è apparente, perchè Platone distingue due serie d'idee, le idee delle cose mondiali o artistiche, e le idee che non si riferiscono necessariamente al mondo, come il giusto, il bello, il santo, il sapiente. Egli fa le prime esser prodotte da Dio insieme col mondo, le seconde sono quelle che costituiscono la forma divina. La stessa distinzione si trova tra le specie aristoteliche.

in vario modo nell'essere ideale qualche cosa d'immediatamente divino, o lo dichiaravano anche Dio, o da lui partendo si formavano il concetto della divinità.

CAPITOLO IV.

DE' NUMERI DE' PITAGORICI.

18. Talete (av. C. 600), e gli Jonici, da cui comincia la filosofia greca, s'erano dati alla fisica: era naturale che il mondo sensibile attraesse il primo l'attenzione del pensatore. Pitagora, che avea udito Talete e Ferecide come pure Anassimandro, dalle cose fisiche si volse, avanti d'ogni altro nell'occidente, alle matematiche, come attesta Aristotele, e però s'incontrò co' numeri: i numeri poi il condussero alle proporzioni, e queste al concetto dell'armonia. Di qui recandosi il suo pensiero a cercare una teoria universale degli enti, cioè un'ontologia, prese i numeri come *similitudini* delle cose che sono, o che si fanno (*ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις* (1)). E poichè nell'ordine logico i numeri, come più astratti, sono più elementari dell'altre cose e perciò primi (*τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι* (2)), perciò i principî de' numeri furono da esso e da' suoi discepoli dichiarati principî di tutti gli enti (3). Erano dunque dette numeri le stesse cose esistenti; ma quando poi si volea spiegare come si formassero quelle che non esistevano, i Pitagorici dicevano che si formavano coll'imitazione de' numeri (*μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν* (4)).

Avverte però Aristotele, che i primi Pitagorici mancavano

---

(1) Arist. Metaph. I, 5.

(2) Ivi.

(3) *τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων*. Arist. Metaph. I, 5.

(4) Aristotele qui (Metaph. I, 6) dice, alla lettera, che gli enti sono, nell'opinione de' Pitagorici, secondo l'imitazione de' numeri, ma si deve intendere, che gli enti si *formano* per questa imitazione; chè la parola *imitazione* già da sè esprime l'atto dell'imitare, e non la cosa già imitata. E solo in questo modo si può conciliare quello che pure dice lo stesso Aristotele, che i Pitagorici non dividevano i numeri dagli enti stessi, che è quanto dire dagli enti già formati, già essenti.

dell'arte dialettica (1), e che non sapevano definire (2), onde la loro dottrina intorno alle cause riusciva oscura ed imperfetta (3). Infatti, se dobbiamo credere allo stesso Aristotele, essi confondevano i numeri colle cose esistenti, da' quali numeri si astraggono colla mente, poichè appunto, com'egli afferma, i Pitagorici dicevano, che « i numeri fossero le stesse cose » (οἱ δ'ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράμματα), a differenza di Platone, che ammetteva i numeri fuori de' sensibili (παρὰ τὰ αἰσθητά (4)).

19. Ma qui Aristotele sembra cadere in contraddizione con ciò che dice poco appresso, cioè, che « nulla dissero di proprio de'sensibili » (οὐδὲν περὶ τῶν αἰσθητῶν οἶμαι λέγοντες ἴδιον (5)), e che « non presero i principî e gli elementi da' sensibili » (παρέλαβον αὐτὰς οὐκ ἐξ αἰσθητῶν (6)); poichè, se questo fosse vero, non potrebbe esser vero nello stesso tempo, che i numeri pitagorici fossero le stesse cose sensibili. E un'altra simile, almeno apparente, contraddizione è questa. Avea detto prima che i Pitagorici « vedendo che ne' numeri ci aveano più si- « militudini cogli essenti e co' generantisi (τοῖς οὖσι καὶ γιγνο- « μένοις), che non ce n'avessero nel fuoco, nella terra e nel- « l'acqua — e ancora osservando ne' numeri le passioni e le « ragioni delle armonie, vedendo in somma che tutta la na-

(1) Metaph. I, 6. *Priores enim dialecticae expertes fuerunt.*

(2) *De ipso quid est* (Pythagorici) *inceperunt quidem dicere et definire, sed valde simpliciter tractaverunt: definiebant namque perfunctorie* (Arist. Metaph. I, 5).

(3) Aristotele si lagna frequente, che e i Pitagorici e gli antichi tutti si sieno espressi con oscurità e non leggiera ambiguità; nel I de' Metafisici e altrove.

(4) Metaph. I, 6 — Ripete lo stesso più volte. Un poco prima (n. 5) avea detto, che i Pitagorici dicevano essere « l'essenza della cosa ciò in cui « prima si ritrovasse incsistente la definizione, come se taluno giudicasse « il medesimo il doppio e la dualità ». Ma dice anche in appresso (n. 8), che i Pitagorici non dichiaravano se il numero nelle cose naturali sia il medesimo col numero che è in cielo (ἐν τῷ οὐρανῷ), il che pare una contraddizione con quello che Aristotele stesso osserva, che pe' Pitagorici i numeri sono le cose stesse.

(5) Metaph. I, 8.

(6) Ivi.

« tura si assomiglia ai numeri, e i numeri esser primi di « tutta la natura (οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι), cre« dettero che gli elementi de' numeri fossero anche gli ele« menti di tutte le cose » (1). Riconoscevano dunque i Pitagorici una perpetua *similitudine* tra i numeri, e gli enti o che sono o che si formano, e questo consuona a quello, che gli enti sieno, come di poi dice, per una *imitazione* de' numeri; ma discorda da questa sentenza quell'altra, che « i numeri sieno pe' Pitagorici le cose stesse ». Che se le cose rassomigliano a' numeri, e sono per un' imitazione di questi; dunque esse non sono i numeri, nè i numeri sono le cose; nè la contraddizione può essere sì facilmente rimossa. E in una non molto diversa contraddizione si cozza per la terza volta nelle parole dello stesso filosofo, dove dice, che i numeri, secondo i Pitagorici, aveano ragione di materia e di passioni e d'abiti agli esistenti (2). Poichè nè pure stando la cosa a questo modo, i numeri possono essere le stesse cose. Ma non è nostro scopo di raccogliere tutte le contraddizioni che si trovano nell'esposizione della dottrina pitagorica fatta da Aristotele (3).

20. All'incontro, se noi intendiamo le sentenze pitagoriche a quel modo, in cui sembra averle intese Platone, che indubitatamente se ne approfittò, e ci allontaniamo dalla gretta esposizione d'Aristotele, la contraddizione cessa del tutto. Tanto più, che Aristotele stesso vuol far credere, che in qualche parte Platone non abbia fatto altro, che mutar vocaboli, e ritenere la sostanza della dottrina pitagorica, come là dove dice di Platone, che « mutò solo quant'al nome di partecipazione « (τὴν δὲ μέθεξιν τ'οὔνομα μόνον μετέβαλεν): poichè i Pitagorici di« cono che gli enti sono per *imitazione* de' numeri, Platone poi,

(1) Metaph. I, 5.

(2) ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις. Metaph I. 5.

(3) Parlando Aristotele de' Pitagorici in genere, è possibilissimo che degli scrittori di questa scuola si sieno contraddetti in un modo assai volgare; perchè ogni scuola ha de' discepoli di maggiore o di minore ingegno. Ma le inesattezze o gli scapucci de' singoli non si devono attribuire all' intera scuola, come c' è ragion di temere che faccia Aristotele, colla gran voglia che ha d'esercitare su di tutti quelli che lo precedettero la sua verga, per non dire la scure, secondo la celebre espressione del Verulamio.

« mutando il nome, per *partecipazione:* ma qual sia la partecipazione o l'imitazione delle specie, gli uni e gli altri omisero di ricercare » (1). E se questo sia vero, che Platone omettesse al tutto di ricercare qual sia la partecipazione delle specie alle cose, noi lo vedremo altrove. Qui ci basta osservare, che lo stesso Aristotele ci concede, che Platone nel punto che trattiamo si sia tenuto ai Pitagorici, mutato solo il vocabolo: il che è quanto dire, che in Platone, su questo punto, potremo con sicurezza trovare qual fosse la mente de' Pitagorici. E tanto più ci bisogna quest' interprete, in quanto che ne' Pitagorici si mescolava indubitatamente la dottrina tradizionale e la simbolica colla raziocinativa (*Ideol. Nuovo Saggio* 276, 277), e Platone venendo in appresso, colla sua mente d' indole sommamente dialettica, separò questa, che noi cerchiamo, da quella. Ma prendendo da Platone la norma e l'interpretazione, vogliamo nello stesso tempo fondare le nostre ricerche sull'esposizione del sistema pitagorico fatta dallo stesso Aristotele, acciocchè le nostre congetture sieno più autorevoli.

21. Cominceremo dall' osservare, che quando Aristotele dice che i Pitagorici scôrsero ne' numeri molte similitudini sì rispetto *agli essenti* (τοῖς οὖσι) come ai *generantisi* (καὶ γιγνομένοις), confessa che essi distinguevano due maniere di cose, quelle che sono e non si generano, e quelle che si generano; e tra quelle che sono doveano certamente riporre prima di tutto i numeri stessi, a cui imitazione poi erano le altre: distinzione corrispondente a quella di Platone, tra le essenze o idee, e i sensibili.

Di poi dice, che, secondo i Pitagorici, tutto il cielo era armonia e numero (τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν(2)). Ma domanda, se quel numero che è ciascuna di queste cose quaggiù, sia lo stesso numero che è in cielo, o un altro; e asserisce che Platone dice essere un altro; ma soggiunge: « egli « pure stima, che anche quelle cose (celesti) sieno numeri e « cause di questi (terrestri), ma però cause intelligibili, questi « poi sensibili » (3).

(1) Metaph. I, 6.
(2) Ivi I, 5.
(3) Ivi, 8.

22. Ora tutto il fondo della distinzione di Platone tra i numeri celesti, e i terrestri, si riduce sempre alla perpetua diversità ch'egli pone tra le essenze o idee, e le cose mutabili, sensibili, generabili; sulla quale è fondata tutta la sua dottrina. Onde il numero che è in cielo non è altro che l'essenze de' numeri, le quali sono eterne; e le cose terrestri sono *numeri sensibili* (ἀριθμοὺς αἰσθητούς), perchè partecipano delle essenze numeriche. La parola Cielo (οὐρανὸς) è qui dunque usata simbolicamente, come il complesso delle cose divine, che, per Platone, sono le essenze, onde risulta Iddio. Se dunque secondo quest'uso tradizionale della parola *Cielo* s'interpreta il detto de'Pitagorici, che « tutto il Cielo sia numero e armonia », il preteso dissenso tra la sentenza pitagorica e la platonica cessa del tutto.

CAPITOLO V.

DEL CIELO.

23. E che questo significato simbolico della parola Cielo o Urano (οὐρανὸς) sia tradizionale, non è difficile a dimostrare. Egli è certo che i Pitagorici e gli Eleati dividevano l'universo in tre parti, la suprema delle quali chiamavano Urano (1)

---

(1) Parmenide: οὐρανὸς ἀμφὶς ἔχοντα, vs. 136 — ὄλυμπος ἔσχατος, vs. 140, 141. Stobeo (Eclog. Physic. I, 23) esponendo la dottrina di Filolao, dà alla parte suprema dell'universo il nome di Olimpo, chiamando l'infima οὐρανόν. Ma probabilmente c'è scorrezione, perchè Stobeo stesso chiama in altri luoghi (Eclog. Physic. I, 24) οὐρανὸν il supremo giro del cielo (Cf. Aug. Boeckh. *Des Phythagoreers Lehren etc.* p. 94 segg.). Simone Karsten crede pure, che il testo di Stobeo deva essere emendato: *mihi enim non dubium est*, scrive, *quin ex antiquorum mente vocabula* οὐρανὸς *et* κόσμος *transponenda sint, ut ille appelletur orbis sidereus, hic sublunaris* (*Philosoph. vet. Reliq., De Parmen. Philosophia*, § 25, n. 93). E così l'autore del libro *De Mundo*, che va tra le opere d'Aristotele, dopo aver detto che Iddio abita nel luogo più eccelso di tutti, spiega il vocabolo οὐρανὸς in questo modo: « il qual luogo, secondo l'etimologia, chiamiamo οὐρανὸς dall'essere il « termine estremo di ciò che è alto (ἀπὸ τοῦ ὅρου εἶναι τῶν ἄνω), ed anche « ὄλυμπον come d'ogni parte lucido (οἷον ὁλολαμπῆ), segregato da ogni cali- « gine e d'ogni movimento inordinato » (De Mundo 6).

o Olimpo (1), abitazione degli Iddii, la inferiore mondo (κόσμος), e con altri nomi (2) l'infima, regione sublunare e terrena (ὑποσέληνόντε καὶ περίγειον μέρος (3)). L'Urano dunque de' Pitagorici, o piuttosto di tutta l'antica filosofia, è un luogo simbolico, che sta di là e più su di questo mondo corruttibile, o si consideri in questo la parte eminente che si chiamò cielo, o l'inferiore di tutte che si chiamò terra (4).

---

(1) Come fu preso l'Olimpo monte della Tessalia e della Macedonia pel Cielo? Quando si accorda che i nomi propri sono venuti da' nomi comuni (Ideol. N. S. 148 segg.), non è difficile spiegarlo. Infatti Olimpo viene a dire *tutto splendido*, quasi ὁλόλαμπος per sincope o per l'eolica trasformazione dell'ο in υ. Onde questa denominazione comune di *tutto splendido* può convenire a molte cose particolari, e segnatamente alla regione più alta del cielo priva di nubi: ella fu anche applicata a diversi umani individui, e tra gli altri a quel poeta e sonatore della Misia, che secondo Suida fiorì prima della guerra di Troia, e diede il suo nome a un monte di quella regione. Ed alle cime de' monti altissimi questo nome mirabilmente conviene, perchè superando esse le nubi, godono d'un cielo sempre sereno. Laonde i Macedoni chiamarono τὸ ἐπουράνιον il più alto vertice dell'Olimpo greco, quasi a dire, *in cielo*. Non è dunque strano che Giove, a cui si dava per sede il cielo, colla corte degli altri Dei si collocasse da'Greci sull'altissima cima del loro monte Olimpo. Secondo la tradizione, Pelasgo figliuolo di Foroneo e di Troipa (sec. XIX av. C.) fece il primo costruire un tempio in Arcadia a Giove Olimpio. Hygin fab. 225. Altri leggono Giove Olimpo; v. Salmas. ad Tertull. Pall. p. 362.

(2) Parmenide αἰθέρα vs. 140 — Filolao κόσμος, V. Stob. Ecl. Phys. I, 23, e anche πυρώδης στεφάνη.

(3) Stob. Ecl. Phys. I, 23.

(4) Che il mondo cioè il sensibile universo deva perire, lo dice Parmenide, che sulla fine della seconda parte del suo poema intitolata τὰ πρὸς δόξαν così s'esprime: « Così queste cose secondo l'opinione (κατὰ δόξαν) ed esistet- « tero, ed al presente esistono, ed appresso poi, complete che siono, peri- « ranno: a ciascuna poi di esse gli uomini imposero un nome certo e di- « stinto (τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ) ».

Ne' quali versi conviene osservare 1° la parola solenne δόξα usata costantemente da Platone per indicare l'opposto delle idee, cioè « l'opinione intorno a' sensibili e generabili », 2° l'ultimo verso che contiene un'allusione manifesta alla distinzione tra le cose opinabili e periture, e la verità ossia l'essenze immutabili. Quest'allusione non può non parere evidente a quelli che avvertono in quanti luoghi Platone parli dell'imposizione de'nomi, e ne tragga un argomento a conferma del suo sistema. Poichè vuol fare intendere, che i nomi imposti alle cose sensibili ed opinabili sono tolti dalle

24. E che in un tal luogo, anche prima di Platone, si collocassero le essenze eterne delle cose, le quali Platone poi chiamò idee, anche questo si dimostra da innegabili documenti. Abbiamo da Stobeo (1), che Filolao vi collocava gli *elementi puri* ed anzi la stessa *purità* (che si potrebbe anche tradurre verità) degli elementi (τὴν εἰλικρίνειαν τῶν στοιχείων). E gli elementi che cosa sono pe' Pitagorici, se non i primi numeri? (2) Ecco dunque i *numeri celesti* de' Pitagorici, ed anzi *divini*. Chè gli elementi, qualunque cosa si dicessero essere, o numeri, come da' Pitagorici, o altro, si fanno sempre altrettanti Dei presso cotesti filosofi poetizzanti, quando li considerano nelle loro essenze chiamate da Platone idee (3). L'abbiamo già veduto ancora parlando d'Empedocle, e crediamo d'aver colà dimostrato, che i suoi quattro elementi divini, e i suoi due principî pure divini, altro non fossero per questo filosofo, pitagorico anch'esso, se non le essenze o idee degli elementi corporei; chè il divino

---

essenze o idee, così riconoscendosi che queste sono le vere essenze o sostanze (οὐσίαι) di quello. E tale è l'argomento proprio del Cratilo, che a torto si considera da certuni come un lavoro di filologia. Ma lo stesso dice nel Parmenide, nel Filebo, nel Fedone, nel Sofista, e in altri dialoghi, e di continuo le cose generabili si chiamano da lui ὁμοιώματα, ἀφομοιώματα, μιμήματα, ἀφομοιούμενα, e con altri simili nomi (Cf. Tim. p. 50, 51, 75). Le quali osservazioni valgono a provare che la distinzione tra le *essenze* eterne, e le cose sensibili e periture era conosciuta prima che Platone introducesse la celebre parola *idea*, sia nella scuola di Pitagora, sia in quella di Parmenide. Se, come anche attesta l'autore de' *Filosofumeni*, che vengono attribuiti ad Origene, e che sono frammento d'un'opera maggiore recentemente scoperta (c. II), il mondo (κόσμος) dovea perire, e all'incontro il luogo delle essenze, l'abitazione degl'Iddii, l'Urano o l'Olimpio non poteva perire, è chiaro che la distinzione, su cui si fondò poi la platonica filosofia, esisteva assai prima.

(1) Stob. Ecl. Phys. I, 23.

(2) τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων εἶναι. Aristot. Metaph. I, 5.

(3) Che Parmenide ed Empedocle abbiano divinizzati gli elementi o le forze e leggi della natura, è comprovato da' frammenti delle loro opere che ci rimangono, ed è attestato da Menandro (De Encomiis, lib. I, cap. 5), da Platone, e da altri. Macrobio pure: *Pythagoras ipse atque Empedocles, Parmenides quoque et Heraclitus de Diis fabulati sunt.* In Somn. Scip. I, 2.

nel mondo è sempre l'ideale (*Psicologia, Delle sentenze de' filosofi intorno alla natura dell'anima*, 46-99).

25. Aristotele poi ci dà il più novo e più curioso spettacolo nell'opera ch' egli scrisse intorno al Cielo. Poichè vi si vede l' intelligenza potente d'un uomo che, allevato nel mezzo d'una società superstiziosa, la quale, perduto il filo delle vere tradizioni, avea già preso il simbolo per la cosa simboleggiata, vi resta avvolto e mirabilmente irretito. E non sapendo come uscire dall' impaccio che lo avviluppa e lega d'ogni parte, rassegnatamente vi s'acconcia, e si persuade di trovarsi nel suo stato naturale. Il Cielo visibile adunque, simbolo di Dio, o della sede, dove Iddio s' immagina abitare, essendosi confuso e scambiato con Dio stesso; e colla sua propria dimora, anche la gran mente aristotelica s' inchina e si sottomette al grossolano errore, senza che pure un solo dubbio le si appresenti sulla verità e possibilità di tale credenza. A che ritorce dunque il suo mirabile ingegno? A costruire una teoria, nella quale possa adagiarsi comodamente l'imbevuto pregiudizio; una teoria che tutta si tesse con una serie (e l'artificio e lo sforzo dell' ingegno è stupendo) di proposizioni le une più gratuite, più false ed assurde delle altre: il movimento essere inerente alle nature de' corpi, tante dunque dover esser le specie de' corpi, quante quelle de' movimenti: tre sole specie aversene, la prima di quel moto che tende al mezzo, l'altra di quel moto che dal mezzo tende all' in su verso la circonferenza, la terza di quello che si rivolge in circolo; le due prime indicare due specie de' corpi, e queste ravvisarsi nelle quattro sostanze elementari che compongono l'orbe terracqueo e l'atmosfera; rimanere dunque la terza di quel corpo che ha natura di moversi in circolo; e questo movimento, perchè circolare, esser perfettissimo; doversi dunque trovare nell'universalità delle cose « un'altra sostanza corporea, più divina, e anteriore a tutte queste, οὐσία σώματος.... θειοτέρα καὶ προτέρα τούτων ἁπάντων (1). Tale essere il cielo e gli astri.

Il simbolo dunque divenuto la realità stessa, anche il *divino*, che prima si considerava nell'essere puro e nelle idee, fu così

(1) De Coel. I, 2.

attribuito a certi corpi cadenti sotto i sensi, cioè a' corpi celesti, e di qui è che tanto a lungo si mantennero, in mezzo allo stesso Cristianesimo, insieme collo studio dell' Aristotelismo e dell'Averroismo, le vane credenze dell' Astrologia giudiziaria.

26. Ma ciò che mi condusse a citare qui quest' opera singolare d'Aristotele, si è principalmente il bisogno che ho d'averlo autorevole testimonio di questo fatto, che il simbolo del cielo, come rappresentante Dio e la sua sede, appartiene ad una tradizione universale del genere umano, che smarrisce la sua traccia nel buio della più remota antichità. Poichè questo è quello che Aristotele confessa colle più espresse parole.

Dopo aver egli inferito o, per dir meglio, creduto d'inferire, a tutto rigore di raziocinio, dalle proprietà della forma sferica, che il cielo, appunto perchè sferico o circolare, non può ricevere aumento nè diminuzione, e però che è un corpo inalterabile che non invecchia, e non patisce, ma dura sempiterno nel suo moto, s'applaude d'aver così messo d'accordo la ragione ed il senso, l'opinione comune e la filosofia, e dice: « Egli pare che la ragione renda testimonianza a quelle cose « che appaiono, e quelle cose che appaiono alla ragione. Poichè « tutti gli uomini hanno qualche prenozione intorno agli Dei, « e tutti affatto attribuiscono a ciò che è divino (τῷ θείῳ) « il luogo più elevato, e barbari e greci, quanti giudicano es- « serci gli Dei, come cioè se l'immortale fosse continuato e « accozzato (συνηρτημένον) col mortale. E che sia diversamente « è impossibile. Se dunque c' è qualche cosa che sia divino « (θεῖον), come pur c' è, anche le cose, che pur ora abbiamo « dette intorno alla prima sostanza de' corpi, sono dette « bene » (1). Per testimonianza d'Aristotele dunque v'avea una tradizione universale tanto presso a' Greci, quanto appresso agli altri popoli, che la divinità abitasse nel luogo altissimo. Ma quello che ci dee fare più maraviglia si è, come all' opposto si fosse interamente perduta la memoria dell' origine di questa stessa tradizione, e come nè pure a costui, il più studioso e il più perspicace uomo che vivesse allora in Grecia, non fosse arrivata alcuna fama dell'origine del mondo, o de' primi padri del

(1) De Coel. I, 3. — Lo stesso è nel libro De Mundo.

genere umano: e più maraviglioso ancora mi sembra, che un tanto ingegno si lasciasse cadere nell'assurda ipotesi d'una tradizione senza principio, ossia tale, che si fosse infinite volte ricominciata, nell'eterna vita del genere umano. Poichè Aristotele continua a dire: « E incontra che questo sia detto in « modo sufficiente a riscuotere l'umana fede anche secondo « il senso. Poichè in tutto il tempo passato, secondo la me- « moria tramandata mano mano, niente sembra che si sia « giammai mutato nè riguardo a tutt'intero l'ultimo cielo, nè « riguardo ad alcuna parte propria di lui. E pare che lo stesso « nome sia stato tramandato fino al tempo presente dagli an- « tichi dello stesso parere con noi. Poichè non conviene già « credere, che le medesime opinioni sieno venute a noi una « volta sola, o due, ma infinite volte. Laonde supponendo esi- « stente un primo corpo, diverso, oltre la terra, il fuoco, l'aria « e l'acqua, chiamarono *etera* il luogo altissimo, a questo « modo nominandolo dal correr sempre (*ἀπὸ τοῦ θεῖν ἀεὶ*) per « un tempo sempiterno » (1). Così dall'etimologia di etera, *αἰθέρα*, che crede in greco essere quella stessa, onde fu nominato Dio, *θεὸς*, conchiude che gli antichi riguardavano i corpi celesti come aventi una natura divina.

27. Più antiche delle tradizioni greche sono certamente quelle, che ci rimangono de' popoli che Aristotele abbraccia tutt'insieme sotto la denominazione di barbari. Platone altamente lo confessa. Uno di questi popoli ci porge de' libri, di cui l'antichità, accertata, è maggior di quella d'ogni altro documento scritto, e in questi libri s'incontra ancora il Cielo come sede e simbolo di Dio, e delle cose divine. Il cielo stesso, non tanto per sineddoche, quanto per una ragione che diremo appresso, in que' libri si chiama Dio (2), come si sostituisce talora il nome di Cielo a quello di Dio nel Novo Testamento,

---

(1) De Coel. I, 3. — Lo stesso è nel libro De Mundo.

(2) Job. I, 16: Ps. LXXIII, 9; Dan. IV, 22, 23 (cald. שְׁמַיָּא) (*scemajja*) — Dell'uso che avevano gli Ebrei di dare a Dio il nome di Cielo — Cf. Ugolin. T. III, p. 34; e T. XXIII, p. 226. — Lampio, *Comment. in Evang. Jo.* T. I, p. 561. — Volfio, *Curae philolog. et critic. etc.* ad Matth. XXI, 25. — Schlichtero in *Decimis L.* p. 58. — Deyling [illegible] *Observat. Sacr.* P. I, n. 24, § 2. 3. — Pfochenio, *Diatrib. de ling. gr. N. T. purit.* § 50.

per esempio in quelle parole: « ho peccato contro il Cielo e contro di te » e in molti altri luoghi (1): maniera di dire, che passò poi anche in tutte le nostre lingue moderne, e che si trova in non poche delle antiche, tra l'altre nella Cinese, dove il nome più frequente di Dio è quello di Cielo, *Tien*.

28. Dicevo che un tal uso non si deve credere che sia stato in origine una semplice sineddoche, colla quale si nominasse il contenente pel contenuto: ma quella maniera di parlare veniva dal modo, con cui ne' primi tempi s' imponevano e si dovevano imporre i nomi alle cose. Senza entrare qui nella questione dell'origine della lingua, se divina od umana, è certo che la formazione di essa dovea procedere conforme alle leggi del pensiero umano. Secondo queste leggi, i primi nomi imposti alle cose furono *sostantivi qualificati* (Psicol. 1460-1473), cioè segni vocali indicanti un oggetto individuo, mediante quella qualità che più immediatamente fermava l'attenzione. Noi n'abbiamo appunto l'esempio nelle due parole, che usavano i Greci per indicare il cielo, poichè ὄλυμπος vuol dire, secondo Aristotele « tutto splendido, scintillante » (2), οὐρανὸς, il più alto, ossia « il termine di ciò che è alto » (3). Non si vedono qui, che de' nomi indicanti qualità comuni, e usati ad indicare un oggetto singolare. Ora egli è chiaro, che, coll' imporsi questi nomi a un oggetto particolare, essi non perdevano, almeno subito, la loro natura di nomi comuni. Queste qualità dunque sostantivate: « ciò che è splendido » « ciò che è altissimo »; potevano e dovevano, nella primitiva povertà della lingua, esser adoperate per indicare altri oggetti pure splendidi ed alti. Essendovi, a ragion

(1) Marc. XI, 30, 31; Luc. XV, 18, 21 ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνωπιόν σου. Così parimenti s'adopera Cielo per Dio. Matth. XXI, 25. *Baptismus Joannis unde erat? e coelo* (ἐξ οὐρανοῦ), *an ex hominibus?* Jo. III, 27. *Non potest homo accipere quidquam nisi fuerit ei datum de coelo*, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, e in altri luoghi.

(2) ὁλο-λαμπὸς.

(3) Così Aristotele (De Mund. c. 6. Cf. Philo. De Mund.) οὐρανὸν ἐτύμως καλοῦμεν ἀπὸ τοῦ ὅρον εἶναι τῶν ἄνω. Secondo altri (s. Basil. v. I, p. 30; s. Ambros. in Hexaemer. lib. II, cap. III)., Urano è παρὰ τὸ ὁράω, perchè penetrabile dallo sguardo, quasi ὁρανός. Altri ancora deducono quella parola da ὅρω, eccito, movo. Cf. Fuller, Miscell. Sacr. I, 13.

d'esempio, più montagne d'un'altezza straordinaria le cui cime trapassavano la regione delle nubi, niuna maraviglia che, oltre darsi il nome di splendido, ossia Olimpo, al Cielo, si chiamasse collo stesso nome il celebre monte della Macedonia e della Tessaglia, e molti altri ancora, giacchè non pochi monti chiamati con questo nome in diverse parti della terra si ricordano dagli antichi. Per la stessa ragione « ciò che è splendido », e « ciò che è altissimo », erano denominazioni convenienti a significare metaforicamente le proprietà di Dio; poteva dunque Dio stesso esser chiamato con tali nomi. Per questo dicevo che il nome d' *Urano* era dato a Dio non tanto per sineddoche, quanto per la natura dello stesso nome, che poteva ugualmente convenire e al Cielo e a Dio.

29. E per ritornare alle tradizioni antichissime conservateci dalla Bibbia, la parola ebraica Cielo o cieli שָׁמַיִם (*sciamaim*) è uno di que'cinque nomi, che Iddio stesso impose alle grandi parti dell'universo, come narra Mosè nel Genesi. Quivi imponendo Dio stesso tali nomi alle grandi opere delle sue mani, lascia ad Adamo la cura di denominare, sull'esempio datogli, gli animali che appartengono alle piccole parti del mondo: secondo il qual racconto, l' origine della lingua appare parte divina, e parte umana. Ora, ciascuna delle dette cinque parti da Dio nominate nella narrazione mosaica ha un doppio nome, perchè con un nome vien espressa la parte che Dio connomina, e l'altro è quello che Dio stesso le impone. E così riguardo al Cielo, dice Mosè che a רָקִיעַ (*rakia*) Iddio impose nome שָׁמַיִם (*sciamaim*). I quali due nomi, indicanti l' uno e l'altro il cielo, non sono anch'essi che nomi comuni, simili a' due greci di cui abbiamo parlato. In fatti, secondo gli ebraisti la prima di queste due parole viene da un verbo, che in una delle conjugazioni ebraiche vale quanto « fece espanso a guisa di lamina battuta » (1). Il che

(1) רָקַע (*raka*) che vuol dire *battè*, e nella conjugazione Pihel, che ha forza intensiva, frequentativa ed anche causativa, come nella conjugazione Hiphil, « battendo replicatamente espanse » come battendo s' espande una lamina. Il Cielo dunque colla parola ebraica *rakia* significa « ciò che è espanso e terso come uno specchio metallico battuto ».

rende ad un tempo il concetto di un esteso lucido come specchio di metallo, che molto s'avvicina a quello d'ὄλυμπος (1). La seconda delle accennate parole, quella imposta da Dio, viene da un verbo inusitato nella lingua ebraica, ma conservatosi nell'arabica come tante altre radici ebraiche, il quale significa: « fu alto » (2), onde con questa denominazione si denomina il Cielo « le cose alte », il che mirabilmente conviene colla parola greca οὐρανὸς (3). Così queste due parole greche, significanti il

---

(1) La parola *lamina* o *lamine*, רִקֻּעִים (*rikkuim*), viene dalla stessa origine. Il cielo è descritto nelle scritture come un espanso tra lucido e splendido come zaffiro, Ex. XXIV, 10; Dan. XII, 3. Giobbe lo paragona a uno *specchio* fuso di metallo, XXVII, 18.

(2) L'ebraico שָׁמָה (*sciama*) è l'arabico سَمَا (*sama*) *altus fuit*. La parola *sciamaim* è plurale e significa cieli, quasi a dire: « le cose alte ».

(3) I Greci hanno un terzo nome con cui appellano il cielo, αἰθέρα, che Aristotele, come abbiamo veduto, vuol che venga da διὰ τὸ ἀεὶ θεῖν, cioè dal continuo movimento, riprendendo Anassagora che lo deduce da ardere αἴθεσθαι. Finalmente l'etimologia preferita da' moderni eruditi (Cf. Schol. Arat. 926; Orion. Theban. p. 612) è da αἴθω, brucio, splendo. Ne' due versi dell'Iliade, Π', 364, 365, occorrono tutt'e tre i nomi dati al Cielo da' Greci. Ora, qualunque delle tre etimologie si preferisca, che in fondo è una sola, avendo tutt'e tre quelle parole per comune radice θέω, *moveo*; si ha sempre ancora un nome comune per indicare il Cielo: « ciò che è sempre in moto », « ciò che arde e splende ». Inoltre s'osservi che non manca il terzo nome del Cielo nella lingua ebraica, il quale è שַׁחַק (*sciahhak*) che viene a dire « ciò che è contuso in polvere » (Deut. XXXIII, 26; Ps. LXXXIX, 7, 38). In questo nome ebraico s'acchiude il concetto della mobilità, giacchè la sottil polvere, a cui si rassomiglia l'aria, è mobilissima, ma non quello che i filosofi (Arist. De Coelo I, 3; Apol. De M. p. 57) attribuirono gratuitamente alle stesse sfere. Ora al concetto d'aria pura s'unisce quello dello splendore in Omero (Cf. Eustat. in Il. Θ', 558). S'aggiunga che alle nubi, chiamate anch'esse dagli Ebrei col nome di *sciahhak*, o polvere, attribuivano il fulmine (Ps. LXXVII, 18), onde il concetto del fuoco e dello splendore s'univa a quello di *sciahhak*. E come nelle parole greche θέω, αἴθω, αἰθέρα il concetto passò dal movimento al calore, al fuoco, alla luce, cioè dalla causa all'effetto, così dall'ebraico « tritò, logorò confricando שָׁחַק (*sciahhak*) » si passò al concetto di « cosa polverizzata, mobilissima, riscaldata, fulgente ». Non sarà fuor di proposito osservare,

Cielo, sembrano quasi una traduzione delle due ebraiche, che abbiamo indicate.

Qual maraviglia dunque, che si chiamasse Iddio *Cielo*, se questa parola cielo altro non significava che « ciò che splende, ciò che è alto »? E non è pervenuto quest'uso antichissimo fino a noi, che chiamiamo Iddio « l'Altissimo, l'Eccelso »? Non diciamo, che egli illumina le menti, infiamma i cuori, non gli applichiamo altre simili qualità comuni, ora in senso proprio, ora in senso traslato? Se dunque questi nomi significanti da principio qualità comuni, e però applicati ugualmente a Dio, al Cielo e ad altre cose, col volger de' tempi e col mutar delle lingue, fossero divenuti nomi propri del cielo, è naturale che i posteri, leggendo i libri antichissimi direbbero che i loro autori chiamano Iddio il Cielo, e facilmente trascorrerebbero a dire che il Cielo era adorato da essi per Dio. Il che altro non sarebbe propriamente, che una mala intelligenza venuta dalla dimenticanza de' primi significati, col tempo antiquati e dismessi, di que' vocaboli. Il che quanto contribuisse allo stabilimento delle favole, e alla dottrina degli enimmi orientali, ci verrà occasione di toccare in appresso.

30. Ora vogliamo osservare che, se la parola ebraica *sciamaim* significava « le cose alte », si vede facilmente la ragione dell'uso costantemente plurale di quella parola (1). Poichè essendovi varie altezze, vari doveano essere i cieli. Laonde gli Ebrei distinguevano un cielo inferiore, dividendo questo stesso in più cieli « come il Cielo degli uccelli, e il cielo delle nubi »; e un Cielo superiore, che era quello degli astri. Oltre

---

che come gli Ebrei uniscono il concetto del cielo aereo a quello delle nuvole, usando la stessa parola, così Omero accoppia frequentemente il nome *αἰθέρα* con quello di *νέφος* nube, come Il. O', 192, dove dice, che Giove ebbe in sorte *οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν*, e 20 *ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν.*

(1) Così del pari la parola caldaica אֲרַע (*ara*), la stessa dell'ebraica אֶרֶץ (*eretz*), che significa *terra*, ha valore di significare « le cose inferiori », onde le prime parole del Genesi: « In principio Iddio creò il Cielo e la terra » equivalgono a queste altre: « In principio Iddio creò le cose superiori e le cose inferiori », dov'è compendiata tutta la creazione.

questi due cieli poi, n'ammettevano un terzo; e questo era appunto il significato traslato, pel quale intendevano « le cose alte in senso spirituale » (1). Non confondevano dunque il simbolo colla cosa simboleggiata. Questo Cielo che comprendeva Dio, i beati, le pure intelligenze, è il terzo cielo a cui fu rapito s. Paolo (2), e di cui disse Cristo stesso, che è « il trono di Dio » (3), espressione più acconcia d'ogni altra ad indicare il simbolo, perchè esprime la manifestazione della regia maestà.

Per questo i Padri della Chiesa riconoscono che molti luoghi della Sacra Scrittura, ne' quali si nominano i cieli, ricevono una felice e forse unica interpretazione intendendosi per cieli le intelligenze, o l'anime, nelle quali Iddio abita e si manifesta con una regale magnificenza, e donde colla sua santità regna anche sul mondo. Perocchè al servigio de' santi sono ordinate anche tutte l'altre cose. Nè altro più augusto trono può avere Iddio, di cotest'anime, di coteste intelligenze, a cui egli compartecipa la sua santa natura. Qui è veramente « il Regno de' Cieli », cioè de' Santi, il cui Re e Capo è Dio. Onde s. Agostino, esponendo la terza petizione dell'orazione domenicale, dice: « Il cielo è la mente, e la terra è la carne. Onde « quando tu dici, se pur lo dici, quel dell'Apostolo: « colla « mente servo alla legge di Dio, ma colla carne alla legge del « peccato », si fa la volontà di Dio nel Cielo, ma non ancora « nella terra » (4). E un altro scrittore ecclesiastico espone le parole: « Padre nostro che sei ne' cieli » così: « che abiti

---

(1) Cf. la dissertazione di Gio. Worstio, De Parad. nell'Ugolino, T. VII.

(2) II Cor. XII, 2. Cf. S. Aug. De Gen. ad lit. lib. XII, cap. XXXIV, n. 37.

(3) Matth. V, 34 — Anche presso i Gentili s'accostumava di giurare pel Cielo, del qual giuramento si veda il Bœckio, Comment. in Aristoph. Vol. I, p. 72 sgg.

(4) Serm. LVI, 8. E De Gen. ad litt. lib. I, cap. IX, n. 15: *Atque illud ante omnem diem fecisse intelligitur, quod dictum est: « In principio fecit Deus Coelum et terram », ut coeli nomine intelligatur spiritualis iam facta et formata creatura, tamquam coelum coeli hujus quod in corporibus summum est; — terrae autem nomine invisibilis et incompositae, ac tenebrosa abysso, imperfectio corporalis substantiae significata est, unde temporalia illa fierent, quorum prima est lux.* — Cf. In Ps. XXX. Enarr. II, 7 sqq. et alibi passim.

« nelle anime » (1); e innumerevoli altre testimonianze si potrebbero addurre, se facesse bisogno.

31. Per fare ora dunque ritorno al nostro primo proposito, se la parola Cielo nelle lingue antichissime altro non significava che cose dotate di certe proprietà eccellenti, come d'altezza, di luce, di mobilità e simili, onde convenientemente con quel nome o con que' nomi poteva chiamarsi la mente tanto *superiore* alle cose corporee, dove sta la *luce* intellettuale, il cui pensiero è *mobilissimo*, qual maraviglia che nel cielo si collocassero i i numeri divini de' Pitagorici, e le divine essenze di Platone? Questo non era da principio un simbolo, nè una metafora. Ma poi che quelle parole, perduto o quasi perduto l'antico significato, furono riservate dall'uso a significare il Cielo visibile, questo Cielo visibile s'incominciò a riguardare siccome un luogo simbolico delle divine cose, e l'abitazione di Dio medesimo, e non fa maraviglia che ne venisse anco la dottrina materiale del cielo Aristotelico, che a Dante suggerì di cantare:

« Ma nel mondo sensibile si puote
« Veder le volte tanto più divine,
« Quant' elle son dal centro più remote (2).

CAPITOLO VI.

DEL SOPRAURANO DI PLATONE.

32. Quando comparve al mondo il sublime ingegno di Platone, il Cielo era già profanato da' miti popolari e poetici, profanato da imagini sensibili e voluttuose che il faceano discendere alla condizione di questo mondo inferiore generabile e corruttibile. Quella mente straordinaria, e volea dir unica,

---

(1) *Barthol. De Martyribus, Compendium spiritualis doctrinae,* P. II, cap. 25 — Dagli ecclesiastici scrittori s'interpreta la parola *cielo,* in alcuni luoghi della Scrittura, non come indicante la pura intelligenza, ma l'anima santa (Cf. Clem. Alex. Strom. IV p. 542, 543, e S. Agostino di frequente). Ma può significare l'una e l'altra cosa nel senso comune e antichissimo della parola.

(2) Par. XXVIII, 49-51.

che più dell'altre tra i gentili scosse da sè il corporeo, compiacendosi della propria bellezza e purità, collocò le cose divine di là del Cielo conosciuto, imaginò un altro luogo più degno, più sublime, chiamandolo soprauraно o sopraceleste (τὸν ὑπερουράνιον τόπον (1)). E dice che « niuno de' poeti aveva « mai lodato il luogo soprauranio, e niuno mai tanto lo loderà « quant' è degno » (2).

33. Pe' quali poeti non si dee certamente intendere il solo Omero; ma allude alla volgare dottrina degli Orfici e a quella de' Pitagorici che, del pari poetizzando, nascondevano di soverchio la verità e la corrompevano pur coll' involgerla ne' misteri e ne' simboli ad imitazione degli Egizî (3). Poichè nella dottrina esoterica e razionale della scuola italica c' era quella verità, che voleva Platone indicare. Abbiamo questo dato storico certo, che, come Platone distingue due mondi, il sensibile e l' intelligibile, così pure facevano i filosofi anteriori, a ragion d'esempio Empedocle, presso al quale la distinzione tra il mondo αἰσθητόν e il mondo νοητόν è indubitabile per consenso anche de' moderni eruditi, non poco difficili (4): la qual distinzione sola basterebbe ad assicurarci, che prima di Platone s' erano distinte le essenze eterne ed intelligibili dalle cose sensibili, corruttibili e contingenti, e che l' antichità di questa distinzione non è un' invenzione de' Neoplatonici (5). Vero è che

---

(1) Phaedr. p. 247. (2) Ivi.

(3) Erodoto: ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα (gli Istituti Egiziani) τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Πυθαγορείοισι (II. 81.). Cf. Creuzer, Religions de l'antiquité, ouvrage réfondu etc. par Guignaut, Part. I, lib. I, chap. II, § 1.

(4) Cf. Sturz, Empedocl. p. 277 sgg., 280 sgg.

(5) Goffredo Stallbaum non dubita punto, Platone abbia nel citato luogo del Fedro seguite le orme de' filosofi che lo precedettero. *Quod quidem diligenter contemplantibus nobis numquam dubium est visum, quin Plato duos mundos, ut ita dicamus, distinxerit, alterum hunc inferiorem, qui sensibus est subiectus, quique coeli terminatur spatio, alterum* νοητόν, *in quo essent species rerum absolutae. Quod ne mireris cum hac in fabula fecisse, jam ante eum extiterunt philosophi, qui* νοητόν *fingerent mundum: quorum placita non potest dubitari, quin adeo fuerint celebrata, ut eorum memoria hanc scriptionem legentibus facile in mentem venire potuerit. Inter eos autem, qui Platoni hac in re praeiverunt, praecipue Pythagorei et Empedocles commemorandi sunt.* In Phaedr. p. 246.

Platone introducendo un luogo sopraceleste, o ricorre anch'egli ad un simbolo, sebben più puro, o non seppe tanto appurare il suo pensiero dell'essenze da riconoscerle come al tutto immuni da spazio. Questa imperfezione nel concetto platonico dell'essenza potrebbe desumersi dal Parmenide, dove all'ente esistente trova necessario d'assegnare qualche luogo (1), acciocchè sia qualche cosa, e per la stessa ragione gli assegna una figura. Deve probabilmente intendersi un luogo e una figura ideale, ma l'idea d'un luogo sarebbe nulla, se non ci potesse essere un luogo reale, e la dottrina difetterebbe ancora, come quella che verrebbe a stabilire non poterci essere un ente reale fuori di luogo. D'altra parte un luogo di là del cielo non si potrebbe imaginare come puramente ideale, non essendo ideale il cielo a cui sovrasta. Ad ogni modo, conviene meglio all' argomento, che si consideri quel luogo sopraceleste per un simbolo; tanto più che non si vede come si possano dare de'limiti all'immenso spazio del Cielo. E questa interpretazione simbolica s'accorda pienamente con tutto ciò che Platone ragiona delle anime nel Fedro; dove, volendo dichiarare la loro sublime e tutta intellettuale natura, confessa apertamente di ricorrere ad una allegoria. Poichè dice: « Dell' idea poi di « essa (anima) è da dire così: quale per intero ella sia, esi« gerebbe una al tutto divina e lunga narrazione; ma basta « un'umana e breve, a dare di essa una cotale similitudine » (2). Descrive dunque la natura dell'anima colla similitudine d'una biga composta dell'auriga, del carro alato, e di due cavalli: i quali sono tutti buoni, com'anco è buono l'auriga, se si tratta degli Dei (perchè anche gli Dei sono anime, come diremo in appresso); ma nell'altre anime c'è mistura di buono e di tristo, e uno de' cavalli della biga umana è buono, l' altro poi è il contrario. Ora l'anima deve con questo carro ascendere il cielo, alla cui sommità, se l'anima è perfetta, sempremai ella tende, ed è portata dal volo, giugnendo così di là di tutto questo mondo, a quel luogo che *sopraceleste* dal filosofo è nominato. Accingendosi dunque Platone a descrivere cotesto inaudito luogo,

---

(1) Οὐκοῦν μηδαμοῦ μὲν ὂν οὐδὲν ἂν εἴη. Parmenid.. p. 145.

(2) Phaedr. p. 246, A.

quasi intimorito dalla grandezza dell'opera: « Conviene osare « (esclama) di dire il vero, massimamente a chi parla della ve« rità », dimostrando che lo scopo del suo discorso non è il simbolo, ma la stessa verità, che vuole far tralucere dal sottil velo d'un simbolo, in cui anch' egli la involge. E tosto soggiunge, che « il genere della vera scienza » (τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος), che è quanto dire la scienza essenziale, l'idea della scienza (tale essendo la forza della parola *genere*, presso Platone) abita in questo luogo *sopraceleste*, e vi abita vicina alla « essenza vera« mente esistente (ὀυσία ὄντως οὖσα), senza colore, senza figura, « senza alcuna tattile qualità. » Poichè quest' « essenza si serve della sola mente contemplante, governatrice dell'anima (1) ». Nell'altissimo luogo dunque, chiamato Iperurano da Platone, abita l'*Essenza assoluta*, al tutto soprasensibile, ossia l'*Essere* essenziale, il quale usa della sola e pura mente contemplante, e con esso, e circa esso, si sta l'*essenza della vera scienza*, oggetto di sua contemplazione, e questa scienza essenziale governa le anime, cioè l'anima del Mondo, e ogni anima perfetta (2). E quest'essenza poi, circa la quale, come dicevamo, sta la scienza per sè, ossia assoluta (περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος), ella stessa è il genere degli Dei, cioè l'*essenza delle cose divine*, di cui pure dice che abita nell'Iperurano (ἣ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ). Dal confronto de' quali luoghi si vede, che Platone riduce la divinità all'uno, conducendola al *genere*, che per lui significa *essenza*, e che questa divinità una, è l'Essenza veramente esistente, circa la quale sta la scienza anch'essa essenziale o genere. Onde dall'Essenza, come dall'uno vivente ed intelligente, fa venire gli altri enti immateriali, cioè gli Dei, e questo è il vero Monoteismo, e il finto Politeismo Platonico (3). Ma dobbiamo vedere come questi Dei procedono, secondo Platone, dal solo Dio, dall'unità della natura divina.

---

(1) Ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς ὀυσία ὄντως οὖσα ψυχῆς κυβερνήτῃ, μόνῳ θεατῇ νῷ χρῆται περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος τοῦτον ἔχει τὸν τόπον. p. 247, C.

(2) L'avea prima chiamata « idea dell'anima: περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὧδε λεκτέον » p. 246. A.

(3) Dice Platone in una lettera a Dionigi di Siracusa (Ep. XIII), che le

34. L'essenza è la natura puramente divina. Ora, questo divino puro si veste di anima, poichè anche a' suoi Dei Platone dà l'auriga e il carro alato e i cavalli (1), che, tutt' insieme, costituiscono l' anima. Le anime poi sono di diversa specie: quindi la pluralità di questi Dei, moltiplicati a cagione che l' unico principio divino a più e diverse anime si comunica (*ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη* (2)).

Ora ognuna di queste anime, benchè divina, è generata (*γιγνομένη*) in una diversa specie, e il generato, per Platone, è il contrario del divino, il quale è l' eterno. Non tutto dunque in questi Dei è divino, ma il divino è solo l' auriga di queste anime, cioè la *mente* contemplante, della qual sola usa l' eterna ed assoluta essenza (*οὐσία ὄντως οὖσα ψυχῆς κυβερνήτη, μόνῳ θεατῇ νῷ χρῆται*). Ma l'*essenza*, a cui spetta la sola contemplazione, sarebbe stata priva di azione e di movimento se non avesse vestite dell'anime, perchè l'essenza è per sè immobile ed immutabile. Ricorre dunque Platone alle anime per ispiegare il movimento, chè l'anima è da lui definita « il principio del movimento », ossia ciò che si move da sè stesso, dal che egli deduce, che sia di natura immortale (3). Era questo uno

---

sue lettere serie hanno per principio Iddio, e le non serie hanno per principio gli Dei (*τῆς μὲν γὰρ σπουδαίας ἐπιστολῆς θεὸς ἄρχει, θεοὶ δὲ τῆς ἧττον*), dove ben si vede quale sia la vera mente di Platone. Θεὸς è forse contratto da θεῖος.

(1) *Θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες, αὐτοί τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν* p. 246, A. E prima avea posto così la proposizione di tutto il seguente ragionamento: « Ora è mestieri che noi conosciamo prima il vero circa la « natura dell' anima divina ed umana, (*ψυχῆς φύσεως πέρι θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης*) osservandone gli affetti e le opere » (p. 245, C).

(2) P. 246, B.

(3) Ecco in che modo s'esprime Platone: « Ogni anima è immortale. Poi« chè immortale è quello che sempre si move. Quello poi che dà il moto « ad altro, ma da altro lo riceve, quando il moto ha fine è necessario che « cessi di vivere. Solo dunque ciò che move se stesso, poichè non può ri« manere abbandonato da se stesso, nè pure può finir mai di moversi, che « anzi all'altre cose che si movono esso è il fonte e il principio del mo« vimento. Ora, del principio non si dà origine, chè dal principio nascono « tutte le cose: esso poi non può nascere da niuna; chè non sarebbe prin« cipio se fosse generato altronde: essendo poi non generato, è anche incor« ruttibile. Che se si perdesse il principio, nè esso da altro, nè altro da

sforzo per risalire dall'essenza impersonale alla personalità divina: ma a quel volo non reggeva la mente umana.

35. Al qual luogo, non possiamo tenerci dall'osservare con quanta ingiustizia Aristotele accusi del continuo il suo maestro di non assegnare la causa del moto, quando anzi, avendo egli riposta questa causa nell'*anima*, additò sagacemente il vero principio del moto, l'unica vera causa di moto che ci si presenti con certezza in tutta la natura (1); al che non avendo posto mente Aristotele, ricorse a cause occulte e supposte unicamente per via d' immaginazione.

Platone poi non si contenta di riporre nella natura dell'anima un principio di moto, come un concetto voto e del tutto astratto, ma significa la natura di questo principio e la maniera con cui egli opera, mediante i simboli de'cavalli che tirano il carro, i quali indubitatamente rappresentano il *sentimento* e i diversi effetti che ne procedono, e le ale di cui è fornito il carro, le quali rappresentano l'ardore e lo studio dell'anima verso le cose eterne e celesti (2).

« esso si genererebbe; necessario com'è, che tutte cose si generino dal principio. Laonde procede, che il principio del moto sia da ciò che si move « da se stesso; e questo o è impossibile che si perda o che si generi, o è « forza che cadendo, tutto il cielo e tutta la generazione si fermi, nè si trovi « più una forza, dalla quale ricevendo il primo impulso si mova. Apparendo dunque che è immortale quello che move se stesso, chi dirà esser « tale la sostanza e la ragione dell'anima, non avrà ad arrossire ». Phaedr. p. 245, C, D, E.

(1) Noi abbiamo mostrato che in tutta la natura non si trova una causa certa di moto, eccetto il *principio vivente*, cioè il sensitivo e l'intellettivo, e che tutte le forze brute che si suppongono sono pure *ipotesi* (Ved. *Psicol.* 1826, 1828, 1833, 1835, 1843, 1881 e 1882 — *Teosof.* 1456 segg.).

(2) E per ciò dice appresso, che di tutto ciò che riguarda il corpo, l'ale sono quelle che comunicano più col divino, perchè sono quelle che ciò che è grave sollevano alle regioni celesti, leggendo noi il passo così: Πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα, ῇ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ· κεκοινώνηκε δέ πῃ μάλιστα τῶν περί τὸ σῶμα τοῦ θείου, p. 246. D; omettendo la parola ψυχή, o ψυχῆ, secondo l'emendazione che fece l'Heindorf sull' autorità di Plutarco (Quaest. Plat. p. 1004, C = 265. ed. Hutten.). Così viene a dire, che la forza dell'ali (ἡ πτεροῦ δύναμις) è tra le cose corporee il simbolo, che rappresenta quella parte dell'anima, che più comunica colle cose divine, rappresentando essa la virtù spirituale dell'entusiasmo, che solleva

36. Così si costituiscono gli Dei come anime pure e perfette; ma oltre questi, egli pone e spiega la generazione di due maniere d'*animali*, gl'immortali e i mortali, tra' quali ripone gli uomini.

E quanto agl' immortali, pe' quali intende gli astri, che sono poi anche i dodici Dei maggiori che nomina appresso, egli mostra di parlarne con incertezza, e piuttosto secondo l'opinioni volgari, confessando che non si può sapere, come l'anime sieno unite in perpetuo a que' corpi celesti. « Si chiama », dice, animale « immortale, non per alcuna ragione ottenuta « per via di ragionamento, ma per finzione (*ἀλλὰ πλάττομεν*), « non avendo noi nè veduto nè bastevolmente inteso questo « Dio, animale immortale, avente sì l' anima, avente anche il « corpo, in ogni tempo naturalmente seco congiunti » (1). La qual maniera di parlare del gran filosofo mostra, come la forza del suo raziocinio fosse vigilante per non accogliere quasi certe le comuni opinioni, che non poteano provarsi razionalmente; ed è un modesto rifiuto dell' opinione della divinità degli astri (2), che Aristotele poi si bevette così di buon grado; introducendo quell' opinione solo per rendère inteso il simbolo ossia l' allegoria ch' ebbe cominciato a descrivere.

---

l'anima alle cose eterne. Poichè Platone dà l'ali anche all'anima pura non unita ancora con alcun corpo (p. 246. A), onde convien di novo distinguere il simbolo corporeo dalla cosa spirituale simboleggiata.

Riponendo qui dunque Platone l'ali tra le cose corporee, parla del simbolo; chè per vero non dà a' suoi animali ali corporee. Riceve poi lume questo luogo dall' osservare che usa un consimile ordine di ragionare nel Filebo, dove, dopo avere stabilito che il primo bene sono quelle cose che hanno natura sempiterna (*τὴν ἀΐδιον φύσιν* p. 66), cerca qual altro bene con quello abbia comunione e quindi s' avvicini al primo in valore (p. 22 segg.).

(1) *Θνητόν (ζῶον) τ'ἔσχεν ἐπονυμίαν· — Ἀθάνατον δὲ οὐδ'ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν, οὔτε ἰδόντες οὔθ'ἱκανῶς νοήσαντες θεόν, ἀθάνατόν τι ζῷον, ἔχον μὲν ψυχήν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα ξυμπεφυκότα.* p. 246, C, D. E di questi corpi naturalmente animati conviene intendere il luogo precedente p. 245, 246, dove dice: « quel corpo, a cui è insito il moversi da se stesso, è animato » *ᾧ ὁ'ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὑτοῦ, ἔμψυχον*, etc.

(2) Dopo aver fatto un cenno di tali corpi per sè animali, lascia tosto da parte il discorso, con queste parole: « Ma già queste cose sieno e si dicano, « com' a Dio piace » p. 246, D., che è di novo un protestare della loro incertezza, e della impossibilità di conoscerne il fermo.

Venendo poi a dichiarare come l'anime pure, e non congiunte per natura ad un corpo, s'incorporino, generandosi in questo modo gli animali mortali, pone che questo accada per la bizzarria d'uno de' due cavalli, che rappresenta il malvagio istinto (1) in quelle che non sono anime d'Iddii; il quale, ricalcitrando e sbizzarrendo, rende il viaggio della biga intorno al cielo, e verso al sommo, oltre misura difficile e faticoso, di che poi intricandosi ed urtando tra loro, alcune bighe sciupano le ali, e quell'anime cadono giù fino che s'aggruppano a qualche corpo solido, il quale incontanente, ricevuta l'anima, sembra moversi per sè, ma veramente si move per la potenza dell'anima, che accidentalmente ebbe acquistata, e tutto questo anima e corpo si chiama animale mortale (2).

37. Ma torniamo alle anime ancora scevre di corpo, e poichè abbiamo incominciato, seguitiamo a narrare la magnifica allegoria di Platone, dovendoci questo giovare a intendere più chiaramente l'Urano degli antichi, o l'Iperurano di Platone, e la natura degli Dei che lo abitano, e quindi pure i numeri celesti de' Pitagorici; e conseguentemente a recare un equo giudizio di ciò che dice Aristotele, che i numeri celesti erano i medesimi che i terrestri pe' Pitagorici, e diversi per Platone.

L'anima tutta, dice Platone, presiede all'inanimato (*τοῦ ἀψύχου*), e perciò tutte le diverse anime percorrono il cielo con movimento circolare, e fino a tanto che sono perfette e non hanno infrante le ali, se ne vanno sublimi e governano il mondo (*τὸν κόσμον διοικεῖ*). Giove, che tutto adorna nel suo giro

---

(1) I Pitagorici aveano già distinto nella natura umana due inclinazioni, l'irascibile *τὸ θυμικὸν*, e il concupiscibile *τὸ ἐπιθυμητικὸν* (Cic. Tusc. IV, 5 — Plut. De Plac. Phil. IV, 4, 5; II, 5. — Diog. Laert. VIII, 30—Stob. Ecll. Phys I, 2 — Apul. De habitud. doctrinarum Plat. phil. lib. I, de Philos. natur. — Suidas, T. N. Νοῦς). Ma poichè tanto l'irascibile, quanto il concupiscibile può ubbidire o ricalcitrare alla ragione, perciò questi non possono essere i due cavalli della biga platonica: ma per questi reputo doversi intendere l'appetito ordinato, e l'appetito disordinato, la tendenza che è nell'uomo all'armonico operare, il quale consiste nella sommissione dell'appetito alla ragione, e la tendenza al piacere parziale, che sturba l'unità e la concordia delle diverse facoltà umane.

(2) P. 246. C.

e con sapienza provvede, è il condottiere che va a tutti innanzi, e lo seguono undici schiere di Dei e di Dèmoni, rimanendo Vesta sola nell' abitazione degli Dei. L' abitazione degli Dei (οἶκος θεῶν) è dentro il cielo, ed è a distinguersi da essa l'Iperurano, dove abita l'essenza unica, o il genere degli Dei (ᾗ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ). Poichè siccome Platone, prendendo l'antico mito, aggiunse un luogo superiore al cielo stesso, così, lasciando stare l'opinione volgare, che gli astri fossero altrettanti Dei (chè all' uomo manca il coraggio d' opporsi direttamente a tali opinioni ricevute dal comune, e ci bisogna un inviato di Dio stesso per osare e bastare a tanto), e contentandosi d'indicare, che quella opinione non avea prove razionali (οὐδ'ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου), volle indirettamente sollevare le menti a un concetto più puro della divinità, collo stabilire un' unica essenza divina, la quale abitasse al disopra de' cieli e fuori al tutto de' cieli sensibili. Riguardo dunque agli Dei che sono entro il cielo, aventi l'anima (1) e aventi anche il corpo, cioè gli astri, imagina che Vesta sola rimanga nell' abitazione degli Dei, cioè non si mova dal suo luogo, significando in Vesta la terra, che rota sul suo asse nel centro dell'universo sensibile (2). Distingue

---

(1) Nel Filebo dice, che Giove stesso, il duce di tutti gli Dei celesti, deve aver l'anima. Poichè, dopo aver mostrato che l'universo si regge e move sapientemente, Socrate dice: « Ora la sapienza e la mente non sono mai « senza un' anima ». A cui Protarco: « No certo ». Socrate: « Dunque « nella natura dello stesso Giove tu confesserai, che dee essere ingenerata « (ἐγγίγνεσθαι) un' anima regale, ed una regal mente, per effetto della virtù « della causa (διὰ τὴν αἰτίας δύναμιν), e negli altri (Iddii) altre belle anime, « secondo che a ciascuno piace che si dica » (p. 30. C, D.); dove « per « la virtù della causa » intendo « per la virtù dell'assoluta essenza », causa prima di tutte le cose, e non « per la causale virtù che si scorge in Giove »; poichè « la causa » fu prima dichiarata quella che unisce il fine e l' infinito, il corpo coll' anima ecc., e quindi appresso dice, che « la mente è progenie della causa ».

(2) Platone nel Timeo p. 40 B, C. chiama la terra « il primo e il più « antico di tutti gli Dei, che sono generati dentro il cielo » (πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν, ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γεγόνασι), dove si conferma la distinzione degli Dei (così detti nell'opinione comune) che sono generati e che abitano *dentro il cielo*, dall'unica natura divina posta da Platone nell' Iperuranio, cioè al di sopra ossia fuori del cielo sensibile.

Gran questione s'agita tra gli eruditi, se Platone voglia che la terra si

dunque gli dei celesti, cioè gli dei volgari, gli astri animati, dall' essenza divina sopraceleste, appresso alla quale sta la

---

mova o stia ferma (V. Ruhnken. ad Tim. p. 69 segg., che lascia la cosa indecisa; Aug. Boeckhius, De Platonico system. coelestium globor. etc. p. VI seqq., che sostiene Platone volesse la terra star ferma; Gott. Stallbaum ad Tim. p. 40, che inclina anch'egli a questo). Comecchessia, se Platone dà alla terra qualche movimento, come attestano Aristot. De Coelo II, 13, Diog. Laerzio III, 75, ed altri (Cic. Acad. IV, 39); certo non le può dare, che il solo movimento di rotazione intorno all' asse dell' universo, come Ecfanto pitagorico (Plut. De Plac. phil. III) ed Hiceta (Cic. Acad. 22, IV, 39); e di questo solo moto parlano tali autori, onde non avendo quello di translazione, ella non abbandonerà mai il suo domicilio per volare cogli altri Dei fino sul dorso del cielo a contemplarvi l'assoluta essenza. Ora, argomento a favore dell'opinione, che la terra si mova di moto rotatorio, si è che Platone la chiama « effettrice e custode del giorno e della notte » (φύλακα καὶ δημιουργόν νυκτός τε καὶ ἡμέρας), il che non si potrebbe intendere in modo naturale, senza fare che la terra si rivolga intorno a se stessa; e sopra tutto, che Platone dice di essa terra εἱλουμένην, ovvero ἰλλομένην περὶ τὸν διὰ παντός πόλον τεταμένον", che Aristotele intese per « circonvolgentesi intorno all'asse dell'universo ». Benchè la parola εἱλομένην, o ἰλλομένην, possa, l'una e l'altra, avere altresì il valore che le dà il Ficino, *circa polum per universum extensum alligatam*, seguendo i Platonici più riputati, ma più recenti, Plutarco, Galeno, Timeo il Sofista, Simplicio ed altri; pure il concetto della terra legata al polo è strano e appena intelligibile, eccetto che non s' intenda per polo in singolare l' asse della terra. E d' altra parte è fuori di dubbio, che Platone colloca la terra nel centro e però nel mezzo de' due poli, come dice Plinio: *terra a verticibus duobus, quos appellaverunt polos, centrum coeli est* (H. N. II, 15). Or l'asse concepivasi rotante, e i poli con esso (*rotatis... polis*, Ovid. Met. II, v. 74, 75). Se dunque la terra era legata al polo, dovea girare anch' essa, altrimenti sarebbe stata sciolta e non legata, Nè mi sembra convincente l' argomento per l' assoluta quiete della terra, che adduce il Boeckh (De Plat. system. coelest. globor. etc. IX, X), e che chiama *omnium firmissimum et certissimum*, che non si potrebbe attribuire alcun moto alla terra senza distruggere quello dell' orbe massimo delle stelle fisse, chiamato dai Greci ἀπλανῆ, il quale secondo noi va verso la destra, cioè da occidente in oriente, essendo l' oriente la destra, come molti Pitagorici definiscono (V. Lobeck. Aglaophami T. I, p. 918; Plut. De pl. phil. II — Cf. Forcell. v. *dextera*), e non al contrario come suppone il Boeckh. Il sole poi cogli altri pianeti, che costituiscono l' orbe interiore e minore, tiene il corso verso la sinistra, e però va dall' oriente all'occidente. Or resta a vedere da che parte si rivolga la terra. Se s' intende il passo controverso del Timeo come l' intende Aristotele, che fu per vent' anni alla scuola di Platone, cioè significante il movimento terrestre,

scienza per sè, e « veramente esistente », com' egli dice, scevra di ogni elemento sensibile (ὀυσία ὄντως οὖσα), al contrario

---

convien dire che la sua rotazione sia come quella della sfera massima, perchè dice che si rivolge intorno al polo del mondo tutto, ἰλλομένην δὲ περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον. E così la terra, come centro, verrebbe a partecipare della natura dell'orbe esteriore e massimo. Il che è coerente; stantechè, esprimendosi la natura di quest'orbe col denominarsi il *Medesimo* (τὸ ταυτὸν) a cagione che non esce dal suo luogo girando e che le fisse non cangiano le reciproche loro distanze, chiamandosi per ragione contraria l'*Altro* (τὸ θάτερον) l'orbe interiore che contiene il sole e le stelle erranti; certo la terra, che non si muove di luogo, ha la natura dell' orbe massimo, e però dee avere il moto di questo, di cui è centro; e questo sta ottimamente anche intendendo ἰλλομένην per *circumligata* all'asse, rotando l'asse col cielo massimo, quando l'asse si concepisca come una linea fisica. Il che posto, l' attribuirsi da Platone la vicenda della notte e del giorno al rivolgimento dell' orbe massimo (νὺξ μὲν οὖν ἡμέρα τε γέγονεν ὄυτω, καὶ διὰ ταῦτα ἡ τῆς μιᾶς καὶ φρονιμωτάτης κυκλήσεως περίοδος, p. 39, C.), che dal Boeckh è preso per un argomento del non essere la notte e il giorno prodotti dal giro della terra, proverebbe anzi il contrario: poichè quel giro dell'orbe il *medesimo* è quello stesso della terra quanto alla direzione e all'impulso, benchè varii nel grado di celerità. E non è cosa inverosimile, se la terra non rota, che il giro delle stelle fisse distingua il giorno dalla notte? Chi potrebbe spiegare come ciò avvenga? Se la terra non si move sul suo asse, non si potrebbe ricorrere che al giro del sole per la formazione della notte e del giorno; ma a questo non ricorre punto Platone. Nella maniera all' incontro, che proponiam noi d'intendere la teoria astronomica di Platone, tutti i fenomeni più apparenti rimangono facilmente spiegati. Poichè Platone al giro del sole attribuisce unicamente la formazione dell'anno, alla luna la formazione del mese (μεὶς δὲ ἐπειδὰν Σελήνη περιελθοῦσα τὸν ἑαυτῆς κύκλον Ἥλιον ἐπικαταλάβοι· ἐνιαυτὸς δὲ, ὁπόταν Ἥλιος τὸν ἑαυτοῦ περιέλθοι κύκλον), resta dunque che alla terra, che gira coll' orbe massimo, si debba attribuire la vicenda della notte e del giorno. Ma un altro fortissimo argomento a conferma della nostra sentenza si è che solo così rimane spiegata la varietà delle stagioni. Poichè se la terra stesse ferma, e il sole facesse sempre uno stesso giro come suppone Platone, le stagioni rimarrebbero inesplicate. Ma girando la terra coll' asse dell' orbe massimo, e la direzione di quest'asse essendo diversa da quella del circolo che percorre il sole co' pianeti, devono aver luogo di necessità le varie stagioni. E che l'orbe massimo ed esteriore giri in direzione diversa da quella dell'orbe interiore, è insegnato dal Timeo là dove, narrando come il Demiurgo formasse l' anima del Mondo, dice che da prima formò una croce decussata $\overset{c\ \ a}{\underset{b\ \ d}{\mathbf{X}}}$; e poi prendendo l'asta *ab*, la ritorse in circolo, che rappresenta l' orbe esteriore chiamato il *Medesimo*, e rappresenta pure il piano

degli altri dei, ai quali, essendo generali, manca questo assoluto modo d'esistere.

---

del suo movimento da occidente in oriente; appresso ritorse in circolo anche l'asta *cd*, che rappresenta l'orbe interiore detto l'*Altro*, in cui gira il sole coi pianeti, e del pari traccia il piano del loro movimento, cioè l'eclittica da oriente in occidente (p. 36). Così il piano del movimento dell'orbe massimo e della terra s'interseca col piano del movimento del sole per l'eclittica, onde hanno luogo le stagioni. In fatti sembra assurdo l'attribuire a Platone, di far che il sole si volga dall'occidente all'oriente, come pur fanno i più eruditi commentatori. S'aggiunga, che il lasciare del tutto immobile la terra s'oppone al concetto platonico degli animali divini ed immortali, de' quali il primo e più antico è la terra. Perchè l'anima, essendo, secondo Platone, il principio del moto, e per sè mobile, conviene che sempre si mova; e che si mova in circolo, perchè questo è il moto proprio degli Dei (Tim. p. 34). Nè Platone s'oppone a questo, dicendo che Vesta, per la quale si dee intendere fuor di dubbio la terra, non abbandoni il domicilio degli Dei, cioè il cielo, nel quale è pendula, come apparisce dal Fedone (p. 109), mentre gli altri Iddii escono dal cielo sormontandone il dorso per contemplare la divina essenza; nemmen l'animale perfettissimo, cioè l'universo intero, non esce dal suo luogo, ma gira in se stesso, il che è il movimento perfettissimo. Così anche si spiega, come i Platonici meno antichi abbiano potuto sostenere, che secondo Platone la terra si manteneva immobile, tratti a questa opinione dal vedere che le nega ogni moto d'andata; e come all'opposto Aristotele abbia potuto dire il contrario, avendo egli avuto riguardo al moversi intorno a se stessa.

L'unica obbiezione che si presenta a questa esposizione del sistema astronomico di Platone si è, che non sarebbe spiegato il tramontar delle stelle; ma si risponde che questo fenomeno può aver luogo se si suppone che la terra giri intorno a se stessa con una celerità *proporzionalmente* maggiore dell'orbe massimo (benchè questo in sè per la sua immensa ampiezza corra senza misura più celere); e Cicerone, esponendo l'opinione d'Hiceta sulla mobilità della terra, dice in fatti *quae — circum axem se summa celeritate convertat et torqueat* (Acad. Post. I, lib. II, § 39); onde le stelle fisse avrebbero un moto apparente da oriente a occidente. Tutto questo poi sembra confermarsi da quello che si dice nel Timeo, che quegli astri che percorrono un circolo minore, vanno più celeri di quelli che percorrono un maggiore (p. 38, 39): il che se s'applica alla terra, correndo essa apparentemente più celere del cielo supremo, le stelle fisse di questo dovrebbero tramontare all'occidente, benchè in fatto corressero velocissimamente ad oriente. Onde gli otto giri di cui parla poco appresso (p. 39. D.), i movimenti de' quali sono tutti misurati dal movimento della sfera suprema, potrebbero forse intendersi così, che comprendano il giro della terra, anzichè per ottavo si prenda quello della stessa sfera suprema; poichè si dice: « È « tuttavia facile a intendere, che il perfetto numero del tempo allora

Gli Dei dunque percorrendo tutto intorno il cielo, goduti i beati spettacoli che sono dentro il cielo (ἐντὸς οὐρανοῦ), ascendono al convito e alle vivande al sommo del Cielo stesso (ἐπὶ τὴν οὐράνιον ἁψῖδα), e le anime che si chiamano immortali, cioè divine, giunte colassù, uscite dalla volta celeste, si trovano sul dorso del cielo stesso (1). L' immensa circonferenza (è questo l'orbe massimo, e tutto il di sopra è l' Iperurano), che velocissimamente si rigira, le trasporta intorno intorno, e intuiscono nel loro corso quelle cose, che sono fuori del cielo (αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ). Le quali cose, fuori e al di sopra del cielo sensibile, son l' Essenza, senza alcun colore, senza figura e tattile qualità, come vedemmo, la quale usa della sola mente, e

---

« finalmente compisca l' anno perfetto, quando gli otto giri, compiti i loro « corsi (che quell' orbe, che è sempre il medesimo e similmente procede, « misura), ritornano allo stesso capo ». Perocchè se gli otto giri sono misurati dall' orbe detto il Medesimo (τῷ τοῦ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίως ἰόντος ἀναμετρηθέντα κύκλῳ), questo, che è il misuratore, sembra escludersi dagli otto giri misurati; ed esso, a questo modo, costituirebbe non l' ottava, come si suol credere, ma la nona sfera, riuscendo il numero perfetto, quello del tre elevato al quadrato, a cui forse allude Platone stesso, nominando qui appunto il numero perfetto del tempo (τέλεος ἀριθμὸς χρόνου).

Enumerando le sfere in ordine inverso Cicerone (De Rep. VI, id est Somn. Scip.), chiama la terra *nona tellus*, e Macrobio *quae sphaerarum nona et mundi ultima est* (In Somn. Scip. I, XXI.). Finalmente si sa, che Eraclide discepolo di Platone poneva l' aggirarsi della terra intorno al suo asse (Plut. De plac. phil. III, 13 — Procl. in Tim. III, p. 282): si sa pure, che quando Aristarco di Samo mosse la terra di luogo, facendola girare intorno al sole (seguito poi da Seleuco Eritreo che ne diede le prove), allora Cleante, o sul serio o per ischernire la greca superstizione, disse che bisognava accusarlo a'Greci, perchè avea osato di movere tutti i lari e Vesta stessa dal suo luogo (Plutarch. L. De facie in orbe lunae, VI, — Conf. Plutarch. Q. Platon. VIII, 1; De Plac. Ph. II, XXIV, 6; Sext. E pyr. et Archim. ap. Menag. ad Diogen. Laert. Vitae Philos., lib. VIII, cap. VII; Stob. Ecl. phys. I, 22.), onde il darle solo un moto di rotazione non era un sacrilegio; si sa finalmente sulla testimonianza di Teofrasto, che Platone in sua vecchiaia si pentì non d'avere tenuta ferma la terra, ma d'averla posta nel mezzo del Mondo, e quindi di non averle dato anche il moto di traslazione (Plut. Q. Platon. VII, et Vit. Numae n.° XI, — Cf. De plac. phil. I, et Lib. de fac. in orbe lunae, ibid.).

(1) Αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλούμεναι, ἡνίκα ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ, p. 247 B. C.

circa essa sta il *genere* della scienza. Questa essenza è Dio causa di tutte le cose; e la Mente, di cui solo essa usa, circa la quale sta la scienza essenziale, è la sua Progenie, come dice altrove (1): l'immensa circonferenza poi, che velocissimamente si move di moto circolare e sempre uguale, perchè non esce dal luogo, n'è il simbolo, e il moversi simboleggia l'atto della mente divina, onde questo moto è chiamato « dell'uno « e del sapientissimo » nel Timeo (2), e la immensità della sfera, le molte cose che il *genere* della scienza comprende. Dice dunque, che « da per tutto dove si volge l'intelligenza di « Dio (*θεοῦ διάνοια*) colla mente e colla scienza immacolata, « anche l'intelligenza d'ogni anima (secondo la condizione « che deve prendere a sè conveniente), intuendo per quel tempo « l'ente (*τὸ ὄν*), appagata della contemplazione della verità, si « pasce e gode, fino che la circonferenza, col suo giro, ritorni « allo stesso. E in questo giro vede la stessa giustizia, vede « la temperanza, vede la scienza, non quella nella quale è « la generazione, nè quella per la quale, in qualche luogo, ella « sia un'altra in un altro, quali cioè sono quelle cose che noi « ora diciamo enti; ma quella che è scienza in quello che ve« ramente è ente (*ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως*), e vedute l'altre « cose pure alla stessa guisa che veramente sono, e di queste « pasciuta, di novo rientrata sotto il cielo (*εἰς τὸ εἴσω τοῦ « οὐρανοῦ*), si ritorna a casa » (3).

Questa dice essere la perpetua vita degli Dei. Tra le altre anime poi, la migliore che con valore li segue, sporge anch'essa il capo dell'auriga dal cielo nel luogo sopraceleste, ed è con essi rapita dal veloce corso della circonferenza, ma perturbata

---

(1) Nel Filebo *ὅτι νοῦς ἐστι γενούστης τοῦ πάντων αἰτίου λεχθέντος*, p. 30 D, E. S'accosta questo alla verità cristiana, ma non la raggiunge; perchè essendo la mente quella che *intende*, ha ragione di soggetto, e l'*essenza* dovendo essere quella che è intesa, ha ragione di oggetto: onde si dovrebbe piuttosto dire, che l'oggetto (vivente) sia il Verbo, generato dal soggetto (vivente) il Padre, anzichè viceversa. Del resto, una certa trinità si vede nel luogo citato del Fedro, la quale si compone 1.° dell'*essenza*; 2.° della *mente*; 3.° della *scienza* che sta circa la mente.

(2) Ἡ *τῆς μιᾶς καὶ φρονιμωτάτης κυκλήσεως περίοδος*, p. 39. C.

(3) P. 247.

da' cavalli, appena che possa intuire le cose che veramente sono (τὰ ὄντα). Un' altra, di minor perfezione, ora sporge fuori il capo, ora il ritira di sotto, e per la violenza de' cavalli parte vede, e parte non vede. Altre anime poi, benchè tutte tendano al sommo, non avendo vigor d'arrivarci, si sommergono, e non avendo potuto veder l' ente, usano per loro alimento dell'*opinabile* (τροφῇ δοξαστῇ). Che se, durante un'intera girata, vedono anche solo un minimo di quei veri (τῶν ἀληθῶν), sono salve per un altro giro, e così sempre; ma se poi, in un intero giro, non ne vedono punto, e, infrantesi l' ali, cadono sulla terra, vestono varie specie di corpi umani, dove hanno una sorte più o men nobile, secondochè ne' giri precedenti ebbero più o men veduto della verità: chè in questa prima generazione non possono ricevere corpi di bestie, quelle che hanno pur veduto, anche per un istante, qualche briciolo dell' ente. E quindi la dottrina della reminiscenza, e l' altre cose intorno all' anime, di cui favoleggia Platone, non secondo il certo, ma secondo il verosimile, com' egli espressamente dichiara (1).

(1) Dopo aver detto che c' è una cognizione certa, quale è quella delle cose necessarie, delle essenze; ed una opinabile, quale è quella delle cose contingenti e generabili; così, prima di descrivere la fabbricazione del mondo, dice l' interlocutore Timeo: « Dunque, o Socrate, essendosi detto da molti « molte cose intorno agli Dei ed alla generazione del mondo, non istupire, « te ne scongiuro, se circa tale materia non posso arrecare de' ragionamenti « provatissimi ed esattissimi. Tu dovrai anzi stimare che si sia fatto abbastanza, se addurrò ragioni non meno probabili di quelle di ciascun altro. « Poichè vuole l' equità che si ricordi, che ed io che espongo, e voi che « giudicate, siamo uomini: di modo che, se saranno dette cose probabili, non « richiediate di più » (Tim. p. 29). Di due cose egualmente sembrano essersi dimenticati i Platonici: 1.° Che Platone riconosce la certa verità intorno alle cose necessarie, ed essi sono caduti in una specie di scetticismo, applicando anche alle necessarie la modesta avvertenza di Platone intorno alle dottrine che riguardano i contingenti; 2.° che Platone tiene per opinioni incerte queste ultime, ed i Platonici si dilettarono di presentarle ed insegnarle con quella sicurezza, che si farebbe di dogmi filosofici. La ragione di questi due errori è chiara: l' impressione, che la dottrina intorno alle cose opinabili e sensibili fa sull' immaginazione de' discepoli che non hanno la forza mentale del maestro, prevale e fa loro dimenticare la dottrina delle essenze eterne. Così Arcesilao, capo della terza Accademia, attribuiva a Parmenide il placito περὶ ἐποχῆς, dimenticandosi della parte principale τὰ πρὸς ἀλήθειαν di questo filosofo (Plut. adv. Colot. p. 1121 — Cf. Brandis, Comment. p. 181, n. 6. Cic. Acad. IV, 23. — *Logica* 791. n., 1088 sgg.)

38. Dobbiamo ora più accuratamente investigare come tutte queste cose narrate da Platone abbiano insieme coerenza. Poichè, dopo d'aver posto nell'Iperurano l'una essenza pura da ogni sensibile, e chiamata questa Dio, compariscono più cose, che riempiono, per così dire, la smisurata sfera sopraceleste e sopramondiale (1). Onde sono venute? È dunque a considerarsi, che l'*Essenza veramente esistente* usa della mente, e appresso questa è la scienza essenziale: questa scienza contiene una moltitudine d'altre essenze, le quali tutte, io credo, sono contenute e collegate e unificate nell'unica Essenza: onde questa le vede in se stessa, usando della sola mente contemplante governatrice dell'anima (*ψυχῆς κυβερνέτῃ, μόνῳ θεατῇ νῷ χρῆται*), cioè dell'anima del mondo, e di tutte le anime che ne sono, per così dire, de' frammenti. Ora, di queste cose molteplici, tutte eterne, che l'Essenza veramente esistente contempla in se stessa, rivolgendosi intorno e al di sopra del mondo, conviene in prima distinguere due classi: 1.° l'una, di quelle idee o specie, sull'esemplare delle quali si formano le anime, poichè ogni anima sortì di essere generata in una data specie, partecipando della quale, esistette, diversa dall'altre (*ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη* (2)); 2.° l'altra classe è di quelle idee, di cui rimane alle anime ancora da partecipare, acciocchè acquistino la loro ultima perfezione ed eccellenza, e queste sono quelle, che nel gran volo intorno e sopra il mondo, seguendo il pensiero di Dio, intuiscono, onde sono fatte intelligenti e immortali. Poichè dice, che dovunque il pensiero dell'Essenza si rivolge, in percorrendo l'immensa sfera, colà si volge del pari il pensiero delle anime che la seguono, perchè la prima mente, unica per sè tale, governa tutte l'altre, tali per partecipazione (3). Le cose poi, che si vedono in tal giro dall'Essenza divina e dall'anime tutte, che il compiono, sono quelle *idee* che, come dicevamo, perfezionano ed immortalano l'anime. Perocchè si vedono nel gran viaggio sopraceleste le essenze della giustizia;

---

(1) *Supermundiales... substantiae* Tertull. De An. 18.

(2) Phaedr. p. 246. B. C.

(3) Ἅτ' οὖν θεοῦ (cioè dell'essenza) διάνοια νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ τρεφομένη, καὶ ἁπάσης ψυχῆς, etc. Phaedr. p. 247 D.

della temperanza e della scienza. Nelle quali si contiene certamente anche ciò che è per sè sapiente, ciò che è per sè buono e tutto quello che è così fatto; in cui avea detto prima trovarsi il divino (τὸ δὲ θεῖον, καλὸν, σοφὸν, ἀγαθὸν, καὶ πᾶν ὅ, τι τοιοῦτο· L'Essenza dunque vede in sè tutte queste cose, come quella che essendo Dio non può vedere il divino altrove che in sè, nè vedersi altro che pienamente; ma le anime che la seguono la vedono in parte, e in un modo più imperfetto, secondo la condizione conveniente che ciascuna di esse dee ricevere (ὅσην ἂν μέλλῃ τὸ προσῆκον δέξεσθαι (1)).

CAPITOLO VII.

LA DOTTRINA DI PLATONE È UNA CONTINUAZIONE DI QUELLA DE' FILOSOFI PIU' ANTICHI.

39. Ma egli è oggimai tempo che riconduciamo il discorso là onde fu mosso. Dicevamo essere impossibile ammettere, con Aristotele, che i Pitagorici non distinguessero tra i numeri essenziali ed eterni, e i numeri partecipati dalle cose sensibili, non meno che Platone. E solo si può scusare, in qualche modo, Aristotele per questo, che anche i sensibili erano da' Pitagorici chiamati numeri (intendendo però numeri imitati); ond'egli per questa denominazione, quasi cogliendoli alla parola, secondo il suo vezzo cavilloso, conchiuse, che essi facevano tutti i numeri sensibili. Si potea in quella vece osservare in essi una impropriet̀à di parlare, attesochè la parola *numero* non riceve altra significazione che d'un astratto, e però impropriamente con tal vocabolo si chiamano i reali. Può aggiungersi, che Platone pose maggior diligenza nel distinguere le *essenze* dai *sensibili*; onde per dimostrare quelle essere al tutto insensibili, non si contentò del simbolo del vecchio Urano, imaginò un altro luogo, fuori del cielo, e fece che in questo, soprastante

(1) Macrobio dice: *Haec mens, quae νοῦς vocatur, qua patrem inspicit, plenam similitudinem servat auctoris* (essenza): *animam vero de se creat posteriora respiciens.* In Somn. Sc. I, XIV.

per eccellenza di natura, abitasse l'*essenza* unica senza colore, nè forma, nè tattile qualità (ἡ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς ὀυσία ὄντως οὖσα. Ma con tutto ciò, non è men vero, che già prima di Platone s'era conosciuto che l'oggetto proprio della mente, l'essere, le essenze (qualunque nome loro si desse) erano cosa immutabile e costante, a cui faceva opposizione la mutabilità, la contingenza e la scorrevolezza delle cose sensibili. Onde, non senza ragione, Simplicio accusa Aristotele d'aver intesi i Pitagorici troppo materialmente (1); ed è manifesto, che non si fermava il concetto di questi all'astronomia e alla fisica, ma queste dottrine ordinavano a simboleggiare ciò che c'era d'intellettuale e d'eterno nelle essenze delle cose, ch'essi riguardavano siccome l'oggetto più importante del sapere (2). La quale osservazione consuona con quello che dice di essi lo stesso Aristotele, cioè che accomodavano le cose fisiche al loro sistema de' numeri, anzichè questo a quelle; il che è una prova, che essi distinguevano i numeri puri da' sensibili, e co' sensibili non li confondevano (3).

10. E qui non è nostro intendimento, per dirlo di nuovo, il determinare quali fossero le dottrine accessorie, che ciascuno de' più antichi annetteva all'essenza immutabile intuita dalla mente umana; o l'indagare se tali dottrine fossero coerenti

---

(1) In Arist. De Coel. III, fol. 161. B.

(2) Così appunto Aug. Boeckh nella sua Commentatio Acad. De Platon. system. coel. globor., et de vera indole Astronom. Philolaicae p. XXIV: *Et Pythagorici quidem hoc de industria fecerunt, quum non tam adspectabiles in coelo res curarent, quam divinas ideas in coelestibus regionibus agnoscere et admirari vellent: id quod a Platone, in his rebus Pythagoreorum sectae prorsus addicto, satis edocemur.* — Cf. Rep. VII, p. 529 seqq.

(3) Metaph. I, 5 — Si conviene oggimai tra gli eruditi, che non si può fidarsi d'Aristotele, quando riferisce le opinioni degli antichi. Il Cousin nel suo scritto sopra Senofane dice (ediz. Bruxelles, 1841, p. 78): *On ne saurait accorder trop de confiance à Aristote, qui non seulement rapporte les opinions de Xénophane, mais en développe et en commente les motifs.*— Simone Karsten: *neque Aristotelis opinioni nimis oportet confidere, quia hic in antiquorum placitis interpretandis saepius halucinatur, quin etiam Parmenidis rationem* περὶ τοῦ ὄντος *simili interpretatione depravasse videtur.* Philosophor. graec. vet. reliquiae, De Xenophanis philos. I. § I. Lo stesso confessano il Brandis, il Trendelenburg ed altri eruditi, quantunque ad Aristotele propensissimi.

o no col principio, vere o false: a tanta ricerca ci mancano i documenti. Voglio solo stabilire che, molto prima di Platone, e fino dalla più remota antichità, era stato veduto che l'umana mente ha un oggetto immutabile, e non tale che soggiaccia alle vicissitudini de' reali finiti, insensibile, appartenente alle cose eterne, a cui non senza proprietà davano la denominazione di divino. Poichè, stabilito questo, è con ciò dimostrato essersi conosciuto il punto fermo su cui posa la leva d'ogni umano ragionamento, il seme della dottrina delle idee, che poi da Platone con tanto ingegno fu coltivato, e con eloquenza tanto magnifica celebrato.

41. E se non era inventata ancora, per significare l'essenza eterna, la parola *idea*, mancavano forse altre parole, che acconciamente la significassero? Non si può considerare come una di queste, la parola *simile*, celeberrima nelle scuole pitagoriche? E la sentenza tanto comune, che « il simile si conosce col simile » (1), attribuita ad Empedocle e a molti altri, non veniva a dire il medesimo? Poichè il simile è fondato nella natura delle idee: di maniera che, tolte queste, è tolta via affatto la natura della similitudine (*Ideol.* 182-187, 1115, 1116, 1182, 1185). Sia pure, che alcuni di quegli antichi attribuissero al corpo, ovvero al senso, l'intelletto, o talora ne confondessero o permutassero le proprietà (2): questo non distrugge quello che noi affermiamo. Primieramente si vedrà, chi attentamente considera i frammenti che ci rimangono di quelle dottrine, che la tendenza naturale della loro mente li recava piuttosto ad elevare il senso all'altezza dell'intelletto, che non ad abbassare questo alla condizione di quello: di poi, che sono questioni diverse quella dell'avere un giusto concetto dell'intelletto e quindi di conoscere l'idea, e quella d'attribuire

---

(1) Καὶ αἰσθάνεσθαί τε καὶ φρονεῖν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον. Aristot. de An. III, 3.

(2) Questo vero non fu conosciuto da Aristotele, e però recò il detto d'Empedocle e degli altri di quella età, *similibus similia cognosci*, quasi per provare, che davano al corpo e al senso l'intelletto; quando quel detto è anzi un chiaro argomento, che que' filosofi aveano conosciuto che le cose sensibili e reali si conoscevano colle *idee*, perchè in queste sole, quelle trovar possono la loro *similitudine*, nè sono simili tra loro, se non perchè sono simili le idee per le quali si conoscono.

poi questo concetto dell' intelletto al senso ed al corpo, e di credere che l' idea possa a questi aderire o in questi rinvenirsi. Si può conoscere quella verità, e tuttavia cadere in questo errore: si può concepire l' intelletto e l' idea per quello che è, e tuttavia attribuirlo al senso ed al corpo; purchè poco si conosca la natura di questi, e non si usi la diligenza di confrontare la natura sensibile o corporea colla intellettuale ed ideale. E l' aver separato intieramente la natura corporea e il sensibile dall' intellettuale, questa è la magnifica aggiunta che fece alla filosofia antica Platone, o piuttosto Socrate, se lice dividere questi due nomi indivisibili. Perocchè, avendo gli Jonici incominciato a meditare sul *reale* sensibile, ben presto gl' Italici nel ricercarne più accuratamente i principî, abbattendosi nella distinzione tra l'*indefinito* e il *fine*, da' quali due principî vedevano constare il *definito*, e quindi procedendo a' numeri, si trovarono senz' accorgersi nella sfera dell' *intellettuale* e dell' *ideale* (essendo questi elementi delle cose non più distinti secondo la realità, ma secondo la ragione), e quivi stese grand'ala Parmenide. Il solo *morale* era rimasto nella forma apoftegmatica, e non ridotto ancora a scienza, mancando l' istrumento atto a ciò fare, che era la Dialettica. Onde vi s' applicò Socrate, il quale cercando delle rigorose definizioni, per dare fermezza alle morali dottrine (1), aperse la via a conoscere che il corpo dovea segregarsi dallo spirito e dalle idee, come quello che mancava di permanenza e di una esistenza necessaria; onde colla Morale furono ad un tempo segregate le idee da ogni cosa sensibile e mutabile, come ben si vede nel Fedone di Platone. Lasciando dunque il merito di questo nobilissimo progresso della filosofia a Socrate ed alla sua scuola; non è da negare a quelli che lo precedettero l'aver conosciuta la natura intellettuale e ideale e l' elemento divino delle essenze, benchè impuramente, perchè l'involgevano, più o meno, in altre nature eterogenee ed aliene da quella delle idee. Onde reputiamo che quando Proclo (2), Plotino (3), Galeno (4) ed altri filosofi de'

(1) Arist. Metaph. I, 6.
(2) Proclus. De Unitat. et Pulchrit. — Theol. Plat. I, 3.
(3) Plotin. De Pulchro ed. Creuz. p. 66, 86.
(4) Galen. De Hippocr. et Plat. dogm. VII, c. 5.

primi secoli dopo Cristo intendevano l'antica sentenza, che « col simile si conosce il simile », come l' intendiamo noi, cioè come dicesse « colle idee si conoscono le realità », meglio assai d'Aristotele ne cogliessero il vero senso. E la distinzione, che non si può negare, fatta dagli antichi, cioè da quelli che precedettero Platone, tra un mondo sensibile ed uno intelligibile, ne dà la riprova in maniera, che queste due sentenze si spiegano e confermano reciprocamente. Riceve un' altra conferma ancora la stessa interpretazione dal vedere, che Aristotele attribuisce quella sentenza « γινώσκεσθαι τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον » anche a Platone, senza punto notare, che egli la intendesse in un modo suo proprio, anzi supponendo ch' egli la prenda appunto al modo stesso de' filosofi precedenti (1). Onde, se Platone tolse quella sentenza in un senso diverso da quel materiale in cui la volle intendere Aristotele, convien dire, che anche gli antichi, intendo i migliori e non quelli che ne depravarono il significato, riconoscessero che il *simile*, pel quale nasce l'intelligenza, erano le idee delle cose, colle quali le cose s'intendevano, qualunque poi fosse ancora l'imperfezione della loro dottrina intorno alle idee. Che anzi il luogo stesso di Platone, a cui allude Aristotele, può servire a spiegare come gli antichi dicessero, che si conoscono col *simile* tanto le cose sensibili, quanto le intelligibili (al che forse si dee ridurre quello che Aristotele disse così: καὶ αἰσθάνεσθαί τε καὶ φρονεῖν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον), senza che da questo ne venga necessariamente la confusione del senso coll' intelletto, che vuole indurne Aristotele (2). Perocchè Platone, dopo d' aver detto nel Timeo, che Iddio compose l' anima di tre parti, cioè d' una che è individua e sempre la stessa e sempre simile (τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταυτὰ ἐχούσης

(1) De An. I, 2. Cf. De An. III, 3; Metaph. III, 5; De generat. et corrupt. I, 8; De sensu et sensili, 2.

(2) Due testimonianze di Platone adduce Aristotele De An. I, 2, l' una del Timeo, che ancora abbiamo; per l'altra cita i libri περὶ φιλοσοφίας, che secondo Simplicio e Filopono non sono un' opera di Platone, ma sono gli stessi libri *De philosophia* scritti da Aristotele, dove dovea esporsi questa teoria di Platone. Cristiano Augusto Brandis crede perduti questi libri; Francesco Niccolò Titze ed altri li credono esistenti, ma confusi tra i Metafisici (Cf. *Logic.* 15 n. 2). Ved. anche Plat. Men. p. 76.

οὐσίας), d' un' altra che è divisibile ne' diversi corpi (*καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς*), e d'una terza, specie d'essenza media, partecipe dell' una e dell' altra, cioè della natura che è sempre la stessa e di quella che cangia (*τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος*), soggiunge che essendo l' anima così conformata dal *medesimo* (*ἐκ ταυτοῦ*), dall' *altro* (*καὶ τῆς θατέρου φύσεως*), e dall' *essenza* (*ἐκ οὐσίας*), avviene che « ogni « qualvolta ella tocca qualche cosa che abbia l'*essenza divisi-* « *bile* e qualche cosa che abbia l'*essenza indivisibile*, rivolgen- « dosi a tutta se stessa, distingue che cosa sia l' una e l'altra, « e a cui il *medesimo* sia, e da cui sia l' *altro*, e il diverso, « e rispetto a che, e che cosa sia principalmente, e dove e « come ». E di qui deduce Platone le due specie di cognizione ch' egli sempre distingue, cioè quella delle cose necessarie, e quella delle contingenti, alla prima delle quali s' appartiene la *scienza* (*νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης*), alla seconda le opinioni vere (*δόξαι καὶ πίστεις βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς*). E l'una e le altre è la ragione (*λόγος*), che le produce secondo che ella versa intorno al *sensibile* (*περὶ τὸ αἰσθητὸν*), o intorno al razionale (*περὶ τὸ λογιστικὸν*), di maniera che i sensi non fanno che porgere all' anima la materia delle opinioni vere, venendo sempre la forma dalla ragione; ma questa materia non potrebbe essere data all' anima, se non avesse ella stessa in sè il sentimento, e non lo potesse paragonare e così distinguere dall' intelligibile e razionale. Onde allorquando Aristotele, dopo avere addotta l' opinione d' Empedocle, che la terra si conosce colla terra, l'acqua coll' acqua, l' aria coll' aria, e col fuoco il fuoco, soggiunge che fa lo stesso Platone, perchè, dice, « anche per sen- « tenza di lui il simile si conosce col simile » (1); senza dubbio o egli perverte la dottrina del suo maestro, o viene a confessare che anche per Empedocle il simile della cosa era l'idea, come per Platone, benchè al tempo d' Empedocle la parola idea non avesse ricevuto ancora quest' uso in filosofia. Deve anche raccogliersi dal surriferito luogo del Timeo (che è quello stesso a cui Aristotele si rapporta), che l' applicare lo stesso principio alle cose sensibili, non è un confondere il senso col-

---

(1) De Anima, I, 2, p. 404.

l'intelletto; ma soltanto è un dire che le cose sensibili, per essere conosciute, devono aver nell'anima un simile corrispondente, cioè un sensibile come *materia* della cognizione, richiedendosi oltracciò un primo ed essenziale *simile* come *forma*; essendo sempre la ragione, come dice espressamente Platone, quella che conosce, sia che conosca il sensibile, o il razionale. Ed è da notarsi, che Teofrasto pure attesta che Platone la sentiva in questo con Empedocle, il quale poi seguiva Parmenide, perchè Parmenide già prima di lui voleva, che si conoscessero i sensibili col simile (τῷ ὁμοίῳ (1)). E qui si ricordi, che Parmenide indubitatamente distinse la ragione (λόγος) dal senso, e disse i sensi ebeti e ciechi, la ragion sola discernere il vero (2): al che si confronti quello che vuol Platone nel luogo del Timeo sopraccitato, cioè che la ragione (λόγος) sia non solo quella che produce la scienza intorno alle cose eterne, ma ben anco quella che produce le opinioni vere intorno alle cose sensibili e generabili. Onde questa fu, per quanto a noi pare, una modificazione che fece Platone alla dottrina di Parmenide: che mentre questi non riconosceva di vero altro che quello che è eterno, cioè l'essere, e fuori di questo negava ogni cosa ed ogni vera cognizione, Platone aggiunse alla *scienza* l'*opinione vera* intorno a' sensibili; e ciò, perchè egli, oltre ammettere l'*essere*, la verità essenziale, riconobbe altresì la *partecipazione dell'essere e della verità*, onde quello che è temporaneo e sempre in moto, partecipando dell'eterno, cioè della forma ideale, dava luogo ad opinioni e persuasioni ferme e vere (δόξαι καὶ πίστεις βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς), che erano cognizioni di second'ordine, rispetto alla forma immutabili, rispetto alla materia mutabili. E noi non pretendiamo già, che tutto ciò che è in

---

(1) Ἐμπεδοκλῆς δὲ πειρᾶται καὶ ταύτας ἀνάγειν εἰς τὴν ὁμοιότητα Παρμενίδου· Παρμενίδης μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώριζεν (Theophr. De sensu, c. I, 2). Onde intorno a questa dottrina del simile, come mezzo di conoscere, si vede un progresso da Parmenide a Empedoclo, e da questo a Platone: ma il fondo di essa è lo stesso.

(2) Vs. 93-95 Ap. Karsten — Euseb. Praep. Ev. lib. I, cap. VIII, lib. XIV, cap. II, XVI, XVII. — Sext. Empyr. advers. Logic. lib. I, § III. — Diog. L., IX, 22 — Stob. in Append. Flor. p. 71.

Platone fosse in Parmenide e negli altri che lo precedettero; ma ci basta di stabilir quello che ci concedono oggimai anche i moderni eruditi (che pur son tanto inclinati a spogliare i Neoplatonici di quelle autorità antichissime, colle quali s' affaticavano di confermare le dottrine del loro maestro), cioè che ancor prima di Platone era conosciuta dalle migliori scuole e universalmente consentita la distinzione tra ciò che è eterno, cioè l' essenza, e ciò che è continuamente mutabile (1). Benchè

(1) Simon Karsten scrive di Parmenide: *Distinxit quidem res aeternas a rebus fluxis; illis veritatem, his incertam opinionem tribuit... attamen... utriusque generis vim et naturam parum perspicue definivit* (De Parmen. Philosophia, § 4).

Mi pare che talvolta questi dottissimi scrittori diano troppo all'uso delle parole. Ecco un esempio. Proclo scrive: « Anche questo filosofo (Parme- « nide) ai due generi di cose, quelle che sono e quelle che non sono, « assegna due maniere di cognizione, la verità (ἀλήθειαν) e la fede (πίστιν) « (In Tim. p. 105). » Ora qui il Karsten osserva, che Parmenide chiama *fede* (πίστιν ἀληθῆ) la stessa cognizione della verità, quando Platone usa della parola fede per indicare le cognizioni intorno ai sensibili, e di poi esclama: *Tantum valuit praejudicata opinio existimantium, totam Platonis dialecticam a Parmenide fluxisse!* Ma per vero dire, l' osservazione non è più che verbale e grammaticale; poichè la parola *fede* si può dare anche alla scienza de' primi principî, come gliela dà Aristotele, senza che per questo si rinunzî ai due generi di cognizioni indicate da Proclo. La differenza dunque tra Parmenide, e Platone sta piuttosto in questo: che Parmenide, come abbiamo osservato, riconosce solo una cognizione vera dell'essenza eterna, e non il secondo genere di Platone, cioè la persuasione vera intorno a' sensibili, poichè le opinioni intorno a questi chiama ἀπάτην, cioè errore o incostanza; il che gli avvenne perchè conobbe l' essenza, ma non la dottrina intorno alla partecipazione dell'essenza, propria di Platone, benchè prima rozzamente iniziata da' Pitagorici. Ma questo non vide accuratamente il Karsten, il quale scrive *nec unam amplexus est veritatem, nec sprevit omnino opiniones* (§. 3). Ora, che Parmenide ammettesse le opinioni intorno a' sensibili come un fatto, cioè come tenute e seguite dal volgo e come apparenze, di questo non c' è dubbio, altramente non n' avrebbe potuto parlare; ma che le ammettesse come *opinioni vere*, quali sono per Platone, questo è evidentemente falso, chiamando le opinioni di tali cose ἀπάτην, o dicendo esser questa una via falsa (vs. 38), e da essa dover astenersi la mente (vs. 45). Colla quale distinzione si conciliano le sentenze degli espositori in apparenza contrariè. Alessandro raccoglie dalle testimonianze d'Aristotele e di Teofrasto, che Parmenide non ammettesse le

egli è pur conveniente di farsi qualche stima anche dell'opinion di Plutarco (1), e d' altri eclelici, che e avevano maggiori documenti sott' occhio e non difettavano di criterio.

42. Potrà dunque mettersi in dubbio, come fecero alcuni, se Parmenide, oltre la scienza dell' essenza immutabile, ammettesse una cognizione delle cose mutabili come avente qualche verità (il che tuttavia a noi non pare), ma nessuno può dubitare, ch' egli riconoscesse l' essenza eterna ed intelligibile per sè, il che è quello che noi vogliamo; e con questo dato certo, crediamo doversi spiegare il principio che « il simile si conosce col simile ».

43. Non ignoriamo essersi voluto spiegare questa sentenza col discorrimento delle particelle corporee (ἀπόῤῥοια), che Epicuro imaginava idoletti volanti che portavano a' sensi e all' intelletto la notizia delle cose.

Quando questo grossolano meccanismo si trasporta dal senso all' intelletto, non appartiene più che a que' filosofi minuti, che corruppero la filosofia. Rispetto al solo senso, si potrebbe concedere che anche Parmenide l'ammettesse, volendo prestar fede a Stobeo (2), perchè la dottrina perplessa e recondita della

---

opinioni intorno alle cose sensibili; Simplicio gli si oppone (Simpl. in Arist. Phys. I, f. 9). Hanno ragione entrambi. Non tolse le opinioni e le apparenze: le dichiarò false ed ingannevoli. A questo senso, pare a me, si devono ridurre altresì i luoghi d'Aristotele (Metaph. I, 5; De generat. et corrupt. I, 8; De Coel. III, 1,) di Teofrasto, e di Plutarco (advers. Colot. XIII), acciocchè vadano netti da contraddizione.

(1) Plutarco (adv. Colot. XIII) riconosce che Parmenide conobbe l'elemento eterno; perocchè dice che « egli, prima di tutti gli altri e dell'istesso « Socrate ancora, vide nella natura essere l'opinabile, e l' intelligibile; ed « opinabile è l' incostante e soggetto a varie mutazioni, e quello che per « gli accrescimenti e diminuzioni avendo a diverse cose diverso rispetto, « non sempre muove e dispone il senso nel medesimo modo; ed intelligibile, « un' altra specie, ch' è, com' egli disse: *senza principio, fermo sempre e integro, simile a se stesso, e sempre ritenente la sua natura* » (*Traduz. del Grazi*). Che Parmenide abbia conosciuto l' eterno prima di Socrate, sì; prima di tutti, non credo.

(2) Dice quest'opinione comune a Parmenide, Empedocle, Anassagora, Democrito, Epicuro, Eratide παρὰ τὰς συμμετρίας τῶν πόρων τὰς κατὰ μέρος αἰσθήσεις γίνεσθαι, τοῦ οἰκείου τῶν αἰσθητῶν ἑκάστου ἑκάστῃ (αἰσθήσει) ἁρμόττοντος· Stob. Ap. Flor. ed. Gaisf. p. 71.

sensazione si studiò assai più tardi, che non sia quella luminosa e semplice della verità. Ma dove anche Parmenide avesse accettata questa maniera di spiegare la sensazione, e che perciò? Sarebbe una di quelle sentenze, che apparterrebbero alla parte volgare (τὰ πρὸς δόξαν) del suo insegnamento, in cui pone l'errore. Per la verità egli voleva che l'uomo s'innalzasse sopra i sensi, sopra i quali è la ragione (κρῖναι λόγῳ); e però conviene cercare il *simile* in questa sfera razionale per ispiegare la cognizione vera, secondo il filosofo eleate, e non nella sottoposta sensibile.

Che anzi ripugna intrinsecamente che il *simile*, che fa conoscere le cose, si trovi ne' corpi. Poichè questi, sieno piccoli o grandi, hanno ugualmente mestieri che si rendano conosciuti mediante il simile; onde le particelle piccolissime, ancorchè fossero simulacri de' corpi grandi (secondo la rozza imaginazion d' Epicuro), nè si potrebbero conoscere senza qualche cosa d' *intelligibile per sè*, che le rendesse cognite, nè si potrebbero ravvisare per simulacri, cioè simili, di corpi grandi, senza una *forma* comune e incorporea nella quale si confrontassero, cioè senza una idea (Ideol. n. 989, 180-187, 1115-1116); e però in questa sola si rinviene il *simile per sè*, il simile puro. Di più, chi attentamente considera la parola idea e altrettali (ἰδέα, εἶδος), intende che nella loro stessa etimologia si racchiude il concetto del *simile essenziale*, onde l'idea, superiore alle cose sensibili, è per sua essenza il loro simile, che ha virtù di farle conoscere, è la loro intelligibilità (1), l'immutabile forma de' mutabili.

44. Laonde quantunque, come abbiam detto, non s'usasse nelle filosofie antiche la parola idea, non dubita Platone, sollecito della cosa e non della parola, di collocare Senofane, il fondatore della scuola d'Elea, tra quelli che chiama τῶν εἰδῶν φιλοὺς *amatori delle idee*. Anzi, il principio eleatico, che riduceva all'*uno* eterno e immutabile tutte le cose, egli fa risalire ad una età anteriore a Senofane stesso (2), e dice che questa

---

(1) Le idee si dicono da Plutarco τὰ νοητὰ τῶν αἰσθητῶν (Quaestion. Platon. Q. III, 2).

(2) « L'Eleatico principio poi, che trae l'origine appresso di noi da Se« nofane, ed anzi *da un tempo anteriore*, pone come uno tutte le cose, « come si favoleggia ne' miti ». Soph. 242 D. Il Cousin per questi anteriori

dottrina fu favoleggiata, cioè occultata sotto le favole (οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις). Al qual passo di Platone, il Karsten, contro quelli che si meravigliano di tanta antichità della dottrina, che dalla scuola eleatica ricevette poi il nome (1), scrive con retto senso: *Sed eos fugisse videtur, id quod de multis philosophorum placitis animadvertendum est, eorum primas origines in occultum latere, atque ut mores et constituta pleraque dudum antea extiterunt quam a legislatoribus instituta essent, similiter multa et gravissima philosophiae inventa multo prius hominum fama obscure prodita esse, quam philosophorum effatis confirmarentur* (2).

Proclo, co' Neoplatonici, attribuisce la sentenza eleatica ad Orfeo, a' Teologi e a' Caldei (3): Diogene Laerzio a Eumolpo figliuolo di Museo (4). Senofonte morde, senza però nominarlo, Platone per non essersi tenuto al sobrio filosofare di Socrate, e per avere amato l'Egitto, e la portentosa sapienza di Pitagora (5): il che accenna all'antica origine di ciò che disse Platone intorno alle divine cose.

CAPITOLO VIII.

LA DOTTRINA DE' PRIMI FILOSOFI INTORNO AL DIVINO È CONTINUAZIONE D'UNA DOTTRINA ANTERIORE POETICA E MITICA.

45. Vero è che fu presa in sospetto da' critici quella gran voglia, che mostrano i Neoplatonici e gli Alessandrini, di deri-

---

a Senofane, a cui accenna Platone, intende i Pitagorici. — Siriano attribuisce le idee platoniche a' Pitagorici (p. 59 in Arist. Metaph. XII, 2): *Neque a Socrate ortum habuisse hanc considerationem dicit philosophus, sed altius a Pythagora et principibus Eleatici ludi*, dove quest' ultime parole, *principibus Eleatici ludi*, sono aggiunte da Siriano stesso.

(1) Elea fu fondata a' tempi di Senofane da' Focesi, che lasciaron la patria quando fu presa da Arpago duce dell' esercito di Ciro. V. Herod. I, 167.

(2) De Xenoph. Philosophia I, § I.

(3) 'Ο Θεόλογος..., ἐν ἐγένετο, φησὶν etc. Procl. in Parmenid. T. IV. p. 197, et 141; T. V. p. 22 seqq. ed. Cousin.

(4) Φάναι τε ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γινέσθαι, καὶ εἰς ταὐτὸν ἀναλύεσθαι. Prooem. Sect. III.

(5) Fragm. 1. ed. Beniam. Weiske 1804 vol. VI. p. 315, 316.—Eusebio, che reca questo frammento della lettera di Senofonte ad Eschine (Praep. Ev. XIV. 12), osserva che vi si riprende Platone senza nominarlo.

vare le dottrine de' filosofi greci dalle orientali, e renderle venerabili col prestigio d'una quasi portentosa antichità. E sia pure, che, ne' particolari, cotesti scrittori posteriori a Cristo fossero qualche volta più sognatori, che veri interpreti delle antiche tradizioni. Ma la loro comune opinione dee valer qualche cosa a persuadere, che Platone ed Aristotele trovassero un addentellato ai loro sistemi filosofici, non solo nelle filosofie precedentemente fiorite in Italia in Sicilia e in Grecia da Talete in poi, ma anche nelle poesie e nelle più antiche favole greche, e nelle orientali onde le greche provennero. Noi crediamo in fatti, che i filosofi greci più antichi, i quali scrissero in versi, da cui fuor di dubbio trassero non poco il filosofo ateniese e il macedone, segnino il passaggio dal pensare mitico e favoloso al razionale e filosofico. Parmenide, a ragion d'esempio, ed Empedocle, de' quali sono a noi pervenuti frammenti più copiosi, rivestono di miti le più ardite loro astrazioni, e in divinità convertono i loro concetti e gli elementi delle cose, e mutano in istoriche narrazioni i movimenti del pensiero.

E quando s'ascolta Senofonte succitato, accusare Platone, suo contemporaneo e suo condiscepolo, d'avere amato la portentosa dottrina egiziana e la pitagorica, non s'ha qui una prova irrecusabile di queste due verità: che al tempo di Platone c'era una dottrina egiziana e una dottrina pitagorica, e questa portentosa, il che certamente significa involta nelle favole; e che Platone ne fece uso? Questo è irrefragabile. Ora tutti i lavori degli eruditi moderni, e le antichità rinvenute a Babilonia, a Ninive e in altri luoghi dell'oriente, tendono a dimostrare che la greca sapienza è in grandissima parte d'origine orientale.

46. Ma dalle stesse opere, che di Platone ci rimangono, noi vediamo com'egli cita ed interpreta le poesie più antiche, vedendoci dentro i veri filosofici, nascosti sotto il velo de' simboli e de' miti (1). Così nel Cratilo vuole la parola *Cielo*, di cui abbiamo parlato addietro, essere usata dagli antichi a significare un'altissima intelligenza, e dichiara che Giove chiamato

(1) Cf. De Rep. II, p. 424; X, 620. — De Legib. VI, p. 626, 782—Apol. p. 369.

da Esiodo « figliuolo del Cielo » significa probabilmente « prole d'una tal quale grande intelligenza »: dice, che quelli che hanno parlato delle cose sublimi (ch'egli chiama οἱ μετεωρολόγοι (1)) insegnarono, che Οὐρανία si chiama quasi ὁρῶσα τὰ ἄνω. Pretende che nella Dea Vesta sia simboleggiata l'essenza, e che per questo i sacri riti esigano che a Vesta si sacrifichi prima che a tutti gli altri Dei (2), poichè tutte l'altre idee susseguono a quella dell' essenza. Trova presso Orfeo, Omero, Esiodo anche il sistema d'Eraclito che volea tutte le cose fluenti (3). Certo, in tutto questo non manca quella delicata ironia, che è così terribile nella mano di Platone, e con cui egli vuole stracciare l'incomposto velo delle favole e la rozzezza delle superstizioni, senza prendere la pubblica opinione di fronte. Ma, a malgrado di ciò, la dottrina così razionale di Platone non si può negare innestarsi sulle dottrine antiche avvolte nel linguaggio della favola.

47. L'Astronomia babilonese, mitica e religiosa, è nè più nè meno quella che si trova esposta nel Timeo di Platone. Il sole tiene il luogo medio tra' pianeti, avendone tre di superiori e tre d'inferiori (4): perfetta uniformità tra Pitagora, Filolao e Platone in quell'opinione babilonese. Al di sopra delle sette sfere de'pianeti, ponevasi da' Babilonesi l'ottava sfera delle stelle fisse. Al di sopra ancora, soggiornava l'anima universale, Bel, o Belus, Iddio, che era luce, fuoco, etere (le proprietà che s'aggiungevano al concetto della vita), il quale animava i tre mondi, il superiore e divino degli astri, il medio e sublunare, e l'inferno, che rammentano i tre mondi de' Pitagorici (5). A questa nona sfera risponde il Sopraurano di Platone, di là delle fisse, dove colloca le eterne essenze. L'origine della dottrina non può esser più chiara.

(1) Cratyl. p. 396.—E p. 397, 398 spiega come Esiodo chiami i démoni « un'aurea generazione » per dire « una generazione buona ».
(2) Ivi p. 401.
(3) Ivi p. 402.
(4) V. Études sur le Timée de Platon, par Th. H. Martin T. II, p. 91-103.
(5) Proclus, ap. Simpl. in Arist. de Coel., lib. I, cap. II, Sect. 7.—Cedrenus, Chronic. — Iamblicus, de Myster. Aegypt. p. 2, 7, 29, 32 sqq. 41 sqq. ed. Th. Gale.

48. Aristotele prende ancora più sul serio le dottrine de'*teologi*, che sono quegli stessi che Platone chiama *metereologi*, e interpreta filosoficamente le loro parole; a ragion d'esempio, per la *notte*, da cui fanno uscire tutte le cose, intende la *potenza* ossia il *non ente*, onde dà loro la colpa di anteporre la *potenza* all'*atto*, e il *non ente all'ente* (1): la quale accusa, se si bada ad altri luoghi d'Aristotele, sembra l'opposto di quanto osserva di tali filosofi poetizzanti Platone, quando trova in essi il sistema d'Eraclito, che voleva tutte le cose scorrevoli. Sembra, dico, l'opposto, a chi pon mente che Aristotele colloca Leucippo tra quelli che anteponevano l'atto alla potenza, appunto perchè ammetteva il moto continuo eterno. Ma quello che si muta e si move è da compararsi a quello che è immobile e perfetto, come la potenza all'atto. E lo stesso Aristotele ricade nella contraddizione quando dice, che il moto è l'atto dell'imperfetto: l'imperfetto poi è per lui quello che è ancora in potenza: dunque ciò che si move è in potenza; e chi mette il moto prima dell'atto ultimo immobile, non incomincia dall'atto puro, ma dalla potenza. L'osservazione dunque d'Aristotele, che pare l'opposta, è in fondo quella stessa di Platone.

Ma s'ascolti come Aristotele giudichi di cotesti antichi sapienti, che precedettero il nascimento della greca filosofia. Dopo aver egli parlato degli astri e assegnato a ciascuno un primo motore immobile, continua così:

« Da' nostri maggiori, e molto antichi, furono a noi tramandate alcune cose, e lasciate a' posteri in figura di favola (*ἐν μύθου σχήματι*): che questi (astri) sieno Dii, e che il divino (*τὸ θεῖον*) contenga l'universa natura (2). E l'altre cose sono state riferite, per verità, in un modo favoloso, affine di persuadere la moltitudine, e per servire all'opportunità delle leggi e di ciò che giova. Poichè dicono, quelli (gl'Iddii) aver forme umane e somiglianze d'alcuni altri animali, e altre cose conseguenti e simili a queste, che dicemmo. Ma se taluno di queste cose, separando, riceva solo questo primo,

(1) Καίτοι εἰ ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες. Metaph. XI, (XII), 6. Cf. ibid, 7.

(2) La nona sfera de'Babilonesi, l'abitazione del divino, conteneva il mondo diviso nell'altre otto sfere.

« che reputassero essere gli Dii *prime essenze* (τὰς πρώτας « οὐσίας εἶναι), dirà certo che così fu detto divinamente, e che, « com'è verosimile, per essere stata ogni arte e la filosofia « più volte inventata al possibile e perduta, fino a questo « tempo si sieno salvate, quasi reliquie, quelle loro opinioni » (1).

49. Da' quali luoghi apparisce chiaro, sì da non potersene dubitare, che al tempo di Platone o d'Aristotele si pensava di possedere i frammenti di una dottrina antichissima; e che di questi frammenti que' filosofi fecero uso in ordinando le loro filosofie; e finalmente, che credevano tali verità filosofiche giacere nascoste e involute nelle favole, dalle quali dovessero trarle riducendole al linguaggio proprio. Parimente non è dubbio, che l'*elemento divino* era la principale ricchezza che pensavano dover ricercare dentro a quelle mitiche sapienze, quel divino che *conteneva* l'universa natura, quelle prime essenze che s'erano convertite in altrettanti Dei.

50. Quando si ascende ad un'età anteriore alla filosofia italo-greca; noi ci troviamo nell'Oriente. È troppo noto, quanto l'ingegno orientale amasse il simbolo, e quasi direi non potesse da lui staccare mai per intero l'idea pura. Anzi, come questo è proprio dell'età infantile dell'individuo, così ò pure di quella del genere umano: la lingua stessa che si formava, essendo un complesso di segni sensibili, non poteva direttamente significare altrui le idee pure, senza ricorrere ad un'altra serie di segni, cioè agli stessi enti corporei e sensibili che si possono additare col dito pronunciando il vocabolo. Per non allungarmi di soverchio, nell'abbondanza degli esempi de' simboli, ne sceglierò uno tolto dagli uccelli.

51. Nel libro che porta il titolo di Oracoli Magici di Zoroastro, scritto da chi e in qual tempo non importa or cercare, si dà alle idee il nome simbolico di Iynges, ἴυγγες, cioè di quegli uccelli, che noi diciamo cutrettole.

Intellectae Iynges a Patre, intelligunt et ipsae,
Consiliis ineffabilibus motae ut intelligentes (2).

(1) Metaph. XI (XII), 8.

(2) Vs. 117 seg. — Cf. v. 100 seg., 105 seg.—*Coecum enim oportet esse,* dice il Bruckero parlando di questi due versi, *qui Platonis ideas hic non deprehendit.* Hist. Phil., doctrina de ideis p. 7, 8.

Ne' quali versi però si confondono evidentemente le idee, che non hanno che un essere obbiettivo, colle intelligenze, a cui solo spetta un'esistenza subiettiva; e questo è il solito equivoco de' Platonici, e di tutti, oso dire, gli antichi, cominciando dagli orientali. Lasciando questo, Platone interpreta la parola iynges per « specie intelligibili », τὰ νοητὰ εἴδη; Psello l'interpreta per « certe potenze della profondità paterna » cioè della profondità dell'essenza δυνάμεις τινὰς μετὰ τὸν πατρικὸν βυθόν.

Dicevo che non importa fermarci a cercare l'antichità del libro citato, perchè abbiamo altri documenti che ci assicurano, questo simbolo appartenere all'Oriente ed essere antichissimo. Filostrato ci descrive una sala fatta costruire dai re di Babilonia, intarsiata di zaffiri, rappresentante il Cielo e l'universo, dalla vôlta della quale per ordine dei Magi pendevano quattro uccelli da richiamo, tutti d'oro, che si dicono appunto ἴυγγες, ossia cutrettole, e che si chiamavano da' Magi « lingue degli Dei » (1). E, nominandosi i Magi, ricorre appunto il pensiero alla dottrina persiana, che fu certamente la stessa, o si confuse colla caldea. Consultiamo dunque il Zend-Avesta, e vediam se vi troviamo traccie di questo simbolo.

Nei Jescht Sadé noi troviamo appunto al Jescht di Mitra (2) i quattro uccelli celesti « di color bianco, nutriti nel Cielo, « che parlano con purità, i cui piedi sono d'oro ». Vedesi che questo simbolo di uccelli nutriti nel Cielo ci fa uscire dalla natura, e ci richiama al divino. I nomi di questi uccelli favolosi sono: 1.° l'Eorosch, il corvo celeste, capo degli uccelli istruiti da Ormuzd: egli parla la lingua del Cielo e combatte i Dew (3); 2.° l'Houfraschmos-dad, ovvero Pérôderesch, il gallo celeste, che veglia sugli uomini durante il sonno (4); 3.° l'Eoroschâsp, che veglia come capo su tutti i Feroüer del mondo (5); 4.° l'Aschtrenghâd, ovvero Aschtré-âtchem « assiso

(1) Philostr., De Tyan. Apoll. I, 18. È da osservarsi che la cutrettola ha una lingua lunghissima e serpentina.

(2) XXX° Cardè.

(3) Zend-Avesta d'Anquetil Du Perron, T. II. p. 216, 293, 294.

(4) Ivi, T. I, P. II, p. 225, 227; T. II, p. 293.

(5) Ivi T. II, p. 223.

« sopra un tappeto d' oro, la cui parola penetra come un pu-
« gnale » (1). Questi quattro uccelli si vedono anche scolpiti ne' bassorilievi persiani (2). Nello stesso Zend-Avesta, uccelli che che agiscono nell' alto si dicono il Tempo senza confini, cioè Dio, e anche il Tempo lungo fissato dal Tempo senza confini, che significa, come io credo, l' Universo (3). Vi si accenna ancora un costume anteriore a Zoroastro, che gli uccelli devono custodire i cadaveri per cacciarne i Dew (4). Onde non dee far maraviglia se in Persia si reputava una felicità l'esser mangiato dagli uccelli (5). Dalla dottrina poi di tali uccelli si può trarre qualche luce a spiegare i riti mitriaci. A ragion d'esempio i *coracica* o *coracina sacra,* o *hierocoracica* hanno una relazione al corvo, o alla cornacchia; e un antico autore gli attribuisce agli Egiziani, che, dice, adoravano i corvi (6). Ma non è necessario ricorrere immediatamente agli Egiziani per ispiegare i misteri del Dio persiano, quando in Persia troviamo l' Eorosch, che è il corvo celeste; il quale rammenta il *Delphicus ales* (7) de' poeti greci e latini. Il supremo grado nei misteri di Mitra prendeva pure il nome dall' aquila o dallo sparviero simbolo d'Ormuzd e del gran re (8). E a chi non verrebbero qui in mente anche gli aruspici e gli auspicî non solo etruschi e romani, ma d' un' antichità che si perde, come si vede in Omero (9), e che si riscontrano sostanzialmente in tutti i popoli antichi ? (10).

---

(1) Ivi, T. II, p. 225.

(2) Uno di questi bassorilievi si può vedere riportato dal Cantù tra' documenti della sua Storia Universale, tav. 12.

(3) Zend-Avesta, T. I, P. II, p. 415, 416, e not. 1.

(4) T. I, P. II, p. 315.

(5) Ivi, pag. 299.

(6) L'aut. de'Comm. in ep. D. Pauli ad Rom. c. 1, che furono attribuiti a S. Ambrogio. — Del simbolo egiziano della cornacchia ved. Horus Apollinis hierogl. 8, e le note degli eruditi a questo luogo.

(7) Così chiama il corvo Petronio, Satyr. c. CXXII, vs. 176.

(8) Cf. Creuzer P. I, l. II, c. III, IV.

(9) Il. A', 69-72.

(10) Anche ne' sacri libri, secondo S. Ambrogio (*Hexaem.* L. II, c. IV., e *De Interpell. Job.* L. I, c. IX) per *volucres coeli* s' intendono qualche volta gli angeli.—I selvaggi trovati da Cook a Taiti credevano, che gli Dei comunicassero cogli uomini in forma di uccelli.

52. Il simbolo dunque degli uccelli persiani (e lo stesso può dirsi d' un simile simbolo presso le altre nazioni (1)) rappresentava la comunicazione delle menti umane colle cose divine: il che si rende più probabile quando si consideri, che tali uccelli nel citato libro sacro de' Persiani si dicono istruiti da Ormuzd, che è la ragione eterna di Dio, e uno di essi si fa capo di tutti i Feroüer del mondo, i quali a giudizio d' Anquetil Du Perron, come dirò più innanzi, sono le idee delle cose mondiali.

CAPITOLO IX.

LA DOTTRINA MITICA SI RAGGIUNGE AD UNA PRIMITIVA TRADIZIONE.

53. Ma onde questi simboli? Onde queste dottrine mitiche e popolari, di cui è piena l'antichità? Sono esse state inventate a bella posta per velare agli occhi della moltitudine il soverchio lume delle più alte verità?

L'intento di questo libro non esige d'indagare le molte cause speciali, che concorsero a produrre quel confuso ammasso di favole, nelle quali finì a perdersi la mente e la società umana, senza trovare più il bandolo d'uscire dal fabbricatosi labirinto, prima della venuta di Colui che, mandato dall'alto, redense il mondo. Dirò soltanto, che un'intenzione, e un bisogno di vestire di simboli le più sublimi verità fu sentito sempre e da' buoni e da' rei. I buoni temevano, che le dottrine divine, troppo apertamente divulgate, o fossero male intese, o venissero profanate, e che quella parte di cui tutti eran capaci potesse esser più facilmente ricevuta e più apprezzata, quando da sensibili e misteriosi involucri ella si facesse trapelare e risplendere. I rei ne temevano essi stessi la luce e le conseguenze, e però amavano non solo di coprirle densamente, ma più ancora, di contraffarle; e tra questi, i prepotenti volevano che il popolo rimanesse più ignorante di essi, e ignorante specialmente delle cose veramente divine, sulle quali si fondano i reciproci do-

(1) Cf. Spanheim ad. Callim. Pallad. 123 — Müller, zu Herders Vorwelt, p. 330.

veri degli uomini tutti uguali davanti a Dio. E però assai per tempo l'umana malizia dovette concepire il disegno, non già di legare al simbolo sensibile i veri più spirituali per conservarli e renderli accessibili, almeno in parte, alla materiale moltitudine, ma anzi di toglierli del tutto dalla cognizione degli uomini, e di sostituire ad essi altri dogmi empi, favorevoli alla corruzione del loro cuore e al loro superbo talento. Per tal modo si andò oscurando così fattamente e si spense il lume e l'amore della verità, e la cognizione del dovere di confessarla, che, sulla fine del mondo pagano, que' filosofi che si riputavano i più perfetti maestri della virtù, cioè gli Stoici, distinsero la Teologia in tre generi, chiamando l'uno mitico, l'altro politico, e il terzo filosofico (1): e il Pontefice Scevola sentenziò esser cosa dannosa al popolo, il fargli sapere che gli Dei non hanno nè sesso, nè età, nè membra (2); e dello stesso avviso fu il dottissimo dei romani, Varrone! (3) V'ebbe dunque una dottrina vera intorno alle cose divine decentemente velata dai savi e santi uomini, che n'erano i custodi; e v'ebbe, a canto ad essa, un'altra dottrina empia, la qual pure vantò i suoi misteri. Conviene che noi diciamo alcune poche cose della prima, e poi anche della seconda.

54. Alla prima si raggiunge quella perpetua tradizione delle verità, il filo della quale ci fece risalire da Platone ai filosofi italo-greci, che lo precedettero; e da questi agli Orfici e agli altri poeti ciclici e mitici; e da questi finalmente ai savi dell'Oriente. Ora nell'Oriente appunto troviamo il cappio, a cui pende annodata tutta questa serie di veri i più preziosi per l'umanità; e questa è la divina rivelazione consegnata agli uomini sul principio del genere umano. Tutti gli uomini, anche dopo averne perdute le memorie precise, sentivano in un modo confuso, che l'origine della sapienza dovea cercarsi verso alle sorgenti del genere umano; Platone rivolge sempre gli sguardi

(1) Varro, ap. Tertull. Ad nation. II, 64; et S. Aug. De C. D. IV, 27.—Cf. Plutarch. Amator. XVIII, p. 44; et De placit. philos. I, 6; Euseb. Praep. Ev. IV, 1; et IV Prooem.

(2) Ap. S. Aug. De C. D. IV, 27.

(3) Tertull. Ad nat. II, 64.

a questa parte; Aristotele il fa pure, ma disperato di rinvenirne il principio, sogna che la sapienza abbia ricominciato più e più volte. Cicerone ha una simile persuasione, e la esprime chiaramente e nobilmente così: *quae* (*antiquitas*) *quo propius aberat ab ortu et DIVINA PROGENIE, hoc melius ea fortasse, quae erant vera, cernebat* (1).

55. Ma poichè Platone riduce tutte le idee, come vedemmo, all'essenza per sè essente (οὐσία ὄντως οὖσα), cioè all'essere (2), la quale essenza per Platone è « il divino » τὸ θεῖον, e questo è il suo Dio; perciò noi cercheremo appunto, come fin da principio potè essere rivelata e vestita di simboli la cognizione di Dio, e qual parte di essa ne divenisse, quasi direi, l'arcano.

(1) Cic. Tusc. I, 12, luogo che sembra imitare Platone, Phileb. p. 16, et De Rep. III, p. 391 — Seneca dice presso che lo stesso, chiamando gli uomini dell'età d'oro *a Diis recentes*, Ep. XC, 44—Cf. Pausan. VIII, 2, 2; et Dicearchi Fragm. ed. Fuhr. p. 102.

(2) *Sicut enim ab eo quod est sapere, vocatur sapientia, sic ab eo quod est esse, vocatur essentia.* S. Aug. D. C. D. L. XII, c. II.

SEZIONE II.

IL NOME DI DIO.

CAPITOLO I.

LA PRIMITIVA RIVELAZIONE COMPENDIATA NEL NOME DI DIO.

56. Noi crediamo che la rivelazione, e la legittima tradizione di essa si trovasse compendiata nel nome tetragrammaton יְהוָֹה (*Jehovah* ovvero *Adonai*), che significa, l'ESSERE: di cui rimase la traccia manifesta presso gli antichi popoli d'Italia nel nome *Jupiter*, *Jovis*. Questo supremo degli Dei si chiamava il « Padre degli Dei », « il Dio degli Dei », « il re degli Dei », o semplicemente « il Padre » Ζεὺς .., θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος (1); πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε (2); *magne Pater divûm*; *Divûm Pater* (3); βασιλῆα θεῶν (4); πρῶτα θεῶν (5), che sono le stesse espressioni, di cui la divina Scrittura onora Jeova, יְהוָֹה אֱלֹהִים (*Jehovah* ovvero *Adonai Elhoim*), che la volgata rende *Deus Deorum* (6), e così pure *magnus Dominus super omnes Deos* (7), ed altre simili. L'identico linguaggio indica manifestamente la stessa origine.

Tra tutti i nomi di Dio, quello solo di Jeova, significando l'*Essere sussistente*, separa affatto dal vero Dio tutte le creature, e quindi è il saldo fondamento del monoteismo, poichè tutti gli altri nomi o indicano *potenza* (El, Eloe, Eloim, Sabaoth, Saddai),

---

(1) Hom. Odyss. Τ', 303.
(2) Hom. Il. Ο', 12, 47, etc.
(3) Virg. Aen. IX, 495; I, 69.
(4) Hesiod. Theogon. vs. 486.
(5) Od. Ξ', 158; Υ', 230.
(6) Deut. X, 17; Ps. XLIX, 1; LXXXIII, 8; CXXXV, 2.
(7) Exod. XVIII, 11; Ps. XCIV, 3; XCV, 4; CXXXIV, 5.

o *altezza* (Elion), o *dominio* (Adonai) (1), e potevano essere comunicati ad enti finiti e creati, che apparissero in qualche modo *potenti*, *eccelsi*, o *dominatori*; ma a nessuna creatura poteva venire in mente, per quanti pregi ella avesse, di chiamarsi « lo stesso essere per sè ». Questo dunque è il nome incomunicabile, questo solo a Dio solo è proprio, come il riconobbe lo stesso Plutarco: μόνην μόνῳ προσήκουσαν τὴν τοῦ εἶναι προσαγόρευσιν (2).

E non si trova nè pure immagine o simbolo in tutta la natura, che valga ad esprimere Iddio in questa sua essenza di puro essere; onde non solo gli Ebrei, ma nè pure l' antichità gentilesca, come osserva Macrobio (3), rappresentava il Dio supremo con simulacri: esso rimanevasi nell' arcano, e parea sacrilegio il comunicarne la notizia a' profani, a quelli, noi diciamo, che non volevano o non sapevano colla sola mente concepirlo, ma aveano bisogno d' onorare la divinità sotto segni sensibili (4).

Questo augusto nome dunque, ripetiamolo, esprimendo la stessa essenza di Dio, separava inconfusibilmente il vero Dio da tutti gli altri, che così furono detti per partecipazione di qualche pregio, la cui grandezza vincesse la comune misura delle menti (5). E quant' era sublime, altrettant' era difficile a

(1) Il nome di Jah, che s' aggiunge in fine de' vocaboli ebraici, è lo stesso nome di Jeova, e così pure l' Ascer ehje, venendo tutti e due dal verbo הָוָה *(hava) fuit.*

(2) Più sotto riferiremo il passo intero.

(3) *Ideo et nullum ejus simulacrum, quod cum Dîs aliis constitueretur, finxit antiquitas, quia SUMMUS DEUS nataque ex eo mens, sicut ultra animam, ita supra naturam sunt: quo nihil fas est de fabulis pervenire.* In somn. Sc. I, II.

(4) Macrobio dice, che narrando l'origine de' Saturnali non intende esporre la parte, *quae ad arcanam divinitatis naturam refertur,* ma solo la parte favolosa o fisica di quelli. *Nam,* soggiunge, *occultas et manantes EX MERI VERI FONTE rationes ne in ipsis quidem sacris enarrari permittitur. Sed si quis illas assequitur, continere intra conscientiam tectas jubetur.* Saturnal. I, VII.

(5) V. *Frammenti d' una storia dell' empietà,* dove è osservato, che il principio psicologico della divinizzazione e dell' idolatria è la grandezza, immisurabile alle menti, di qualunque cosa o qualità. Se si presenta alle comuni intelligenze una qualunque cosa così grande, che non possano misurarla o vederci confine, esse la dicono infinita, e la divinizzano.

ben comprendersi, e non dovea in modo alcuno essere profanato.

57. Quindi nello stesso tempo che questo nome fu rivelato a Mosè, esso fu circondato da un sacro mistero. Come ciò che esprimeva quel nome era *incomunicabile* alle creature, così il nome stesso era *ineffabile* (ἀνεκφώνητον). Onde il costume degli Ebrei, quando l'incontravano nel sacro testo, di non leggerlo, sostituendovi quello di *Adonai*; i Samaritani poi dicevano semplicemente il nome שִׁימָא (*scima*). E i LXX, che voltarono in greco i sacri libri di Mosè al tempo di Tolommeo Filadelfo (Sec. III a. C.), principe dedito alla platonica filosofia, e che per ciò stesso pregiava assai l'ebraico monoteismo, nascosero pure il nome di Dio ai gentili traducendolo ὁ Κύριος, come fosse scritto *Adonai*, e oltracciò velarono studiosamente tutti quei passi, che si riferissero all'incarnazione o alla trinità delle divine persone (1).

I misteri poi, che i dottori ebrei aggiungevano a quel nome,

---

(1) S. Girolamo l'attesta nella prefazione all'opera delle *Questioni ebraiche sul Genesi*: *Quum illi (LXX interpretes) Ptolemaeo regi Alexandriae mystica quaeque in Scripturis Sanctis prodere noluerint, et maxime ea, quae Christi adventum pollicebantur: ne viderentur Judaei et alterum Deum colere: quos ille, Platonis sectator, magni idcirco faciebat, quia Deum colere dicerentur.* E nella Prefazione al Pentateuco scrive pure a Desiderio così: *Judaei prudenti factum dicunt esse consilio, ne Ptolemaeus, unius Dei cultor, etiam apud Hebraeos duplicem divinitatem deprehenderet. Quod maxime idcirco faciebant, quia in Platonis dogma cadere videbatur. Denique ubicumque sacratum aliquid Scriptura testatur de Patre et Filio et Spiritu Sancto, aut aliter interpretati sunt, aut omnino tacuerunt; ut et regi satisfacerent, et arcanum fidei non vulgarent.*

Alcuni luoghi, dove i LXX hanno nascosto le profezie riguardanti l'incarnazione, son notati da S. Girolamo In Is. L. I, c. I, vs. 21; L. III, c. VIII, vs. 6-8; L. VI, in c. XV.

S' avverta che quanto attesta S. Girolamo di Tolommeo, che essendo seguace di Platone, pregiava gli Ebrei pel loro monoteismo, dimostra che allora la dottrina platonica s' intendeva come consentanea all' unità di Dio.

Gli Ebrei di Gerusalemme, riguardando come un sacrilegio la traduzione in greco delle Scritture, ordinarono in espiazione un annuale digiuno il giorno 8 del mese Tebeth, come si vede nel loro Calendario pubblicato dallo Scaligero (Isagog. Chronol. Canon. lib. I, cap. VI.)

sono tanti e tali, che vi riconoscevano compendiata tutta la divina rivelazione, e principalmente quello che c' era in essa di più recondito e di più profondo, come ha ultimamente dimostrato il dottissimo ebraista Paolo Drach (1).

58. L'*essere essenziale* è certamente l' unica espressione conveniente a significare Iddio nella sua propria e pura natura. Onde anche a S. Agostino piace di chiamare Iddio *summa essentia*, giovandosi di questa definizione a confutare gl' idolatri (2). Ma nell' *essenza*, presa come nome proprio di Dio, conviene distinguere due parti o elementi o faccie della cosa stessa: 1.° la pura essenza dell' essere, quale si concepisce dall'umana mente; 2.° la vita e gli altri attributi reali di questa essenza.

La pura *essenza dell' essere*, essendo presente alla mente umana, è per sè immediatamente conosciuta per modo, che niun uomo, niuna intelligenza non può non sapere che cosa sia *essere;* nè alcuno potrebbe insegnarlo a chi no'l sapesse, chè questi pur non avrebbe l' intelligenza.

La *vita* e gli altri attributi divini contenuti nell'*essenza*, senza i quali questa non sarebbe ultimata, nè sarebbe Dio, non è cosa per sè conosciuta agli uomini. La mente umana, coll'uso di un ragionamento riflesso e indiretto, conosce che quella vita e quegli attributi *devono* esistere nell'*essenza*, ma non percepisce tali attributi, e però non ne conosce la natura, non sa come siano, nè come si unifichino nell'essenza (Teodicea, 62-74) per modo d'essere anch'essi la stessa ed unica essenza, e non può rappresentarseli, che per mezzo di determinazioni logiche e negative. La pura essenza dell'essere non ha davanti all' intuizione umana, che un modo d'*esistere oggettivo*, conserva nascosto il modo d'esistere *subiettivo* e *personale*, del quale ben si può argomentare la necessità, chè altrimente non ci sarebbe un Dio, ma, come dicevamo, quale sia questo modo non sa l'uomo, a ciò non arrivando nè l' *intuizione* nè la *percezione*, le sole facoltà che rivelino all'uomo la propria natura delle cose.

(1) V. l' opera *De l'Harmonie entre l'Eglise et la Synagogue*, Tom. I, Sect. I, chap. III, not. 11, e ciò che lungamente scrisse di questo nome nelle sue eruditissime lettere.

(2) De C. D. L. XII, c. II.

59. Nell'augusto nome rivelato a Mosè s'indicava l'una e l'altra di queste due cose. Poichè, dicendo Iddio: « Io sono quello che sono » (1), e poi: « Colui che è » (2), egli non nomina soltanto l'essere ossia l'essenza impersonale, ma l'essere-persona, l'essere che parla e pone se stesso, dicendo: Io sono; e che manda Mosè agli Ebrei (3). Il Verbo incarnato diede lo stesso nome a se stesso, non dicendosi già *essere* in modo indeterminato, ma: ἐγώ εἰμί, io sono (4).

60. Ma conviene che vediamo più distintamente la diversa natura di queste due parti contenute nel divino nome. La prima, cioè l'*essenza* pura ed astratta da ogni altro elemento, appartiene all'intelligenza naturale dell'uomo: la seconda, cioè la *vita personale*, supera l'umana intelligenza. Quindi la prima è l'oggetto della naturale ragione e della filosofia: la seconda, che supera la ragione, è il fondamento del *mistero*, e però della Religione e de' simboli. Non potendosi conoscere della seconda se non l'esistenza, ma la natura rimanendo occulta in sè e venendo solo determinata da relazioni logiche e da analogie co' sensibili e percettibili all'uomo; è naturale e conveniente, che quella parte si rappresentasse per via di simbolo; chè le cose sensibili appunto, analoghe all'eterno vivente, sono già per se stesse simboli e segni di esso. Per il che Iddio fece l'universo il solo oggetto della percezione dell'uomo, per modo da dover essere un simbolo, un'analogica similitudine del Creatore, acciocchè la creatura di questo mondo, come dice S. Paolo, cioè l'uomo, intesi i visibili, ascendesse a conoscere quelle cose di Dio, che non sono da lei percettibili, cioè la parte arcana del nome divino, la vita personale, chè tutto questo esprime la parola

---

(1) אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (*ehje ascer ehje*) Exod. III, 14.

(2) אֶהְיֶה (*ehje*) Exod. III, 14.

(3) Il modo infinito (indefinito) de' verbi è un astratto logicamente posteriore alle forme finite che esprimono l'azione con relazione al subbietto che la fa; e però o manca o s'usa pochissimo nelle lingue più antiche. La base del verbo ebraico è la terza persona del preterito perfetto, come הָוָה (*hava*) *fuit*, onde יְהֹוָה (*Jehovah* ovvero *Adonai*).

(4) Jo. VIII, 58.

invisibilia ipsius dell'Apostolo (1). Il che avea veduto sostanzialmente anche Platone, comecchè l'abbia poi esagerato, quando scrisse nel Timeo: « Che se questo Mondo è bello, e « buono è l'Opifice del Mondo, certo egli dovette farlo ad un « esemplare sempiterno: se altramente, il che non è lecito nè « pur dire, ad un esemplare generato. Ora, poichè e il Mondo « è di tutte cose generate bellissimo, e l'autore di esso ottimo « sopra tutte le cause, non è dubbio a niuno, ch'egli non ab« bia riguardato un sempiterno. Generato dunque così, fu fatto « per ciò che si comprende colla sola ragione e sapienza, e « che rimane il medesimo. Ond'è che si rende necessario, che « questo mondo sia il simulacro di qualche altra cosa » (2). Ai vestigi poi della divinità impressi in questo Universo, ne furono aggiunti degli altri artificiali: tale è l'origine necessaria e a pieno giustificata di tutte le cerimonie religiose delle iniziazioni, e de' misteri (3).

---

(1) *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta, conspiciuntur: sempiterna quoque ejus virtus et divinitas.* Rom. I, 20. Le parole *virtus et divinitas* esprimono appunto la sussistenza operativa e la vita di Dio, che è ciò che rimane all'uomo in questa vita nascosto.

(2) Tim. p. 28, 29.

(3) Indicando qui noi la prima origine de' misteriosi riti che appariscono egualmente nella vera religione, e nelle guaste, non escludiamo altre ragioni che da quella prima e radicale provengono. Una di queste ragioni secondarie si è, che « la parte arcana della divinità », non percependosi dall'uomo, ma solo argomentandosi e ideandosi per via d'analogie, per la limitazione dell'intendimento umano si presta ad essere con facilità falsificata, dal che s'originano gli errori e le superstizioni. Si provvedeva dunque, che la parte più intima e difficile fosse solamente comunicata agli uomini più intelligenti e religiosi, celandosi alla moltitudine. La sola malignità irreligiosa, congiunta all'ignoranza, poteva ne' tempi nostri ascrivere questo costume all'astuzia de' sacerdoti. Che i sacerdoti gentili n' abbiano abusato, che maraviglia? Di che non si abusa? Ma l'abuso non distrugge l'intima ragione che diede origine a un tale costume. Presso gli Ebrei, Iddio stesso l'avea simboleggiato col rimuovere dal *Sancta* del Tempio il popolo, e dal *Sancta Sanctorum* gli stessi sacerdoti, eccetto il Sommo Pontefice, che v'entrava una volta all'anno (Levit. XVI, 1, 2, 17, 29; — Hebr. IX). R. Maimonide (Sec. XII) nel libro MORE NEVOCHIM, tradotto da G. Buxtorfio, parla de' secreti della legge, che i dottori ebrei tramandavano vocalmente gli uni agli altri, e ch'era vietato di scrivere, e a questo attribuisce l'essersi perdute tra loro molte pre-

CAPITOLO II.

LA DOTTRINA CONTENUTA NEL DIVIN NOME SI SCIOGLIE IN DUE, PRESSO LE GENTI; MA RIMANE UNA ED INTERA PRESSO GLI EBREI.

61. Come nel nome di Dio si trovavano congiunte le due parti sopra indicate della divina natura, l'essere e la vita, così unite si conservarono presso il popolo ebreo eletto da Dio stesso a depositario e custode della dottrina rivelata. Ma presso gli altri popoli quelle due parti si divisero, e ne nacquero due dottrine opposte intorno a Dio, l'una simbolica e rituale, che conservò il concetto d'una sussistenza e d'una vita in Dio, l'altra razionale e filosofica, che conservò il concetto dell' essere. Ma come la vita, separata dall'essere, non è più la vita di Dio, così l'essere separato dalla vita e sussistenza personale, non è più Dio nè pur egli. Se non che il concetto della vita, quando il subbietto vivente non sia più l'essere, niente più contiene in se stesso di divino, e ci rappresenta solo la vita animale od umana; laddove l'essere, ancorchè diviso col pensiero dalla vita, ritiene qualche cosa di Dio, e, come abbiam detto, merita l'appellazione di divino.

62. Iddio stesso avea definiti positivamente i doveri al sacerdozio presso gli Ebrei; non così al sacerdozio presso l' altre nazioni.

Questi doveri non si limitavano alle cerimonie religiose, colle quali il solo popolo sarebbe stato soddisfatto: ma Iddio istituì l'aronnico sacerdozio, acciocchè esso conservasse e tramandasse la rivelazione e la scienza. Affinchè il sommo sacerdote non

---

ziose notizie: *Haec est vera causa, propter quam solida illa fundamenta eximiique Religionis nostrae articuli inter nos perierunt; et non nisi pauca admodum Doctrinae illius veteris vestigia et indicia comparent, quae in* TALMUD *et* MEDRASCHOTH *sparsim hinc inde exstant* (MORE NOVOCHIM P. I. c. LXXI p. 132).—Gli Apostoli stessi, memori delle parole del Salvatore, di non doversi *projicere margaritas etc*, insegnarono molte cose vocalmente, e con secrete norme instituirono certi riti. *Qui in primordiis Ecclesiae,* dice S. Basilio, *certos ritus praescripserunt Apostoli, et Patres in occulto silentioque Mysteriis suam servavere dignitatem* (De Sp. S. ad Amphiloc. Episc. c. XXVII). Ma è troppo nota la dottrina dell' arcano.

si dimenticasse mai del dovere impostogli d'esser custode e maestro della scienza di Dio, fu ordinato che portasse il nome ineffabile scritto davanti agli occhi. Nella lamina d'oro, che gli pendeva sulla fronte, era scolpito: « La santità di Jeova » (1). Così egli non potea dimenticarsi di questo nome dato a Mosè, e probabilmente ancor prima, allo stesso Adamo (2). E a quel nome s'univa il concetto della santità, ricordandogli ch'egli rendeva culto al Dio Santo. Questo era un dirgli, che non si dovea limitare alla sola parte materiale de' riti, poichè il Dio Santo addimanda l'interna adorazione, e la scienza di ciò che nella natura dell'Essere supremo si contiene di più sublime e profondo. Presso le genti all'opposto, la santità fu l'attributo più presto di tutti gli altri obliato (3): la dottrina intorno ad essa esige in fatti meditazione di mente, e raccoglimento di cuore. Sul petto oltracciò del pontefice ebraico era posta una pezzetta di panno prezioso della grandezza d'un palmo quadrato, la quale chiamavasi il « razionale del giudizio » e v'erano su scritte queste due parole: « Dottrina e Verità » (4). La dottrina nella mente, la verità nelle azioni dovevano accompagnare e adornare il Pontefice del Dio Santo: a questo spettava lo scernere il vero dal falso, il bene dal male ; a questo l'applicar la scienza con verità ne' giudizi che portava in mezzo al popolo (5): dalle mani di questo il re dovea ricevere l'esemplare della legge (6).

« Le labbra del Sacerdote, era scritto, custodiscono la scienza, « e dalla sua bocca ricercheranno la legge: poichè egli è

(1) Ex. XXXIX, 29.

(2) Nei primi capi del Genesi questo nome è posto sul labbro de' primi primi padri. Ved. Gen. IV, 1, 3, 4, 6, 9 ecc.

(3) A quest'abbandono della parte morale voleva S. Agostino che i pagani riconoscessero la falsità e la vanità della loro superstizione. De C. D. lib. II, cap. IV: *Dii illi... cultores suos ad bene vivendum quare NULLIS LEGIBUS adjuverunt?* Cf. cap. 6: *Demonstrentur vel commemorentur loca talibus aliquando conventiculis consecrata — ubi populi audirent quid dii praeciperent de cohibenda avaritia, ambitione frangenda, luxuria refrenanda.*

(4) Exod. XXVIII, 30.

(5) Deut. XVII, 8-13; XIX, 16-20.

(6) Deut. XVII, 18; XXXI, 9.

« l'angelo del Signore degli eserciti » (1). Spesso Iddio dichiara nella Scrittura di prendere fastidio de' religiosi riti, delle solennità e degli esterni sacrifici, e di considerarli come la più vile sozzura, qualora vadano divisi dalla santità e dalla vera scienza (2). E tutto, in una parola, tendeva, presso gli Ebrei, a conservare nella sua interezza la dottrina rivelata intorno a Dio, e a conformare ad essa la mente ed il cuore.

CAPITOLO III.

IN QUAL MANIERA NEL NOME DI JEOVA SI CONTENEVANO I DUE CONCETTI DELL' ESSERE E DELLA VITA.

63. Or prima d'investigare come i due concetti dell'*essere* e della *vita*, che, uniti insieme, costituiscono la natura divina, si dividessero nelle menti de' popoli gentili e de' loro savi, e generassero due dottrine opposte, gioverà che noi consideriamo in che modo si contenessero nel nome sacro di Jeova.

Non è bisogno, per questa ricerca, che noi entriamo nella questione dell' origine della lingua, se divina od umana (*Psicol.* Vol. II, 1460, 1471, 1472), perchè, supposto pure che Iddio stesso la desse all'uomo, egli doveva certamente dargliela accomodata alle leggi immutabili del pensare umano.

64. Ora, secondo queste leggi, l' essere puro non è atto a venir segnato immediatamente con alcun vocabolo. Perocchè, quand'anco questo vocabolo fosse da un uomo pronunciato, gli altri non potrebbero intenderlo, mancando il mezzo di fare loro avvertire che cosa con quel suono si voglia significare: non potendosi l' *essere* puro segnare a dito, o indicare in altro modo sensibilmente, come quello che non cade sotto i sensi.

Per questo nelle lingue più antiche l'essere sta quasi sempre sottinteso, e non espresso: e quand'esso s' esprime, a ciò

---

(1) Malach. II, 7.

(2) Ai sacerdoti che mancavano al loro dovere, Iddio fa questa minaccia: *Dispergam super vultum vestrum stercus solemnitatum vestrarum, et assumet vos secum.* Malach. II, 3.

s'adopera una parola traslata; e questo si vede nella stessa etimologia di quella parola, che gli Ebrei adoperavano a significare il verbo essere הָיָה (*haja*), *fuit*, dal quale derivò il nome di Dio Jeova, יְהוָֹה (*Jehovah* ovvero *Adonai*). Cerchiamo dunque a qual altro concetto si dovea ricorrere, e si ricorse, per trasportarlo, dopo avergli posto un nome, alla significazione di *essere*.

65. Il primo oggetto, a cui si volge il pensiero umano, non è il corpo bruto, come può parere, ma l'animato. Avendo l'uomo un'abituale cognizione di sè e una prima percezione del proprio corpo animato (*Psicol.* 248–265), egli concepisce l'animato prima e più facilmente della materia pura. Per questo i bambini penano a persuadersi, che le cose che cadono sotto i loro sensi sieno inanimate. E così dovette essere del genere umano ancor fanciullo. Il concetto riflesso dell'esser puro, che si dovea cavare per astrazione e che non era necessario a' bisogni del vivere, non potea dunque acquistarsi dagli uomini, se non assai dopo quello dell'essere vivente. Per una simile ragione il *vivente* dovea pensarsi da essi prima dell'astratto *vita* o *vivere*. A questo s'aggiunga, che nella percezione degli enti l'uomo fissa quella qualità speciale, che gli fa più impressione, o più lo interessa, e a questa riferisce il vocabolo con cui li nomina. Togliamo esempio da' nomi de' primi uomini Adamo ed Eva. Questi nomi furono imposti ad enti sussistenti, ma contrassegnandoli con una loro qualità speciale, la prima che colpisse la mente, o toccasse il bisogno del discorso. Adamo, nome imposto da Dio, significava il primo uomo, mediante la qualità d'esser fatto di terra; Eva, il primo nome imposto dall'uomo, significava la qualità che dovea aver colpito il primo padre, cioè la vita. Così ne' due primi nomi s'ebbero i due elementi dell'umanità, il corpo e l'anima, la materia e lo spirito.

Pure lo stesso concetto di vita era ancora troppo complesso. Benchè quel concetto tutto intero fosse nella mente di Adamo, era naturale, che questi dovea nominare la vita da qualche suo importante e sensibile effetto che attirasse la sua attenzione, come sarebbe dal *respiro*, dal *calore*, dal *moto*, che sono le

tre qualità che più prontamente si avvertono nel vivente. E questo appunto si scorge nell' etimologia del nome di Eva, che viene da חָוָה (*hhava*) *spiravit*, respirò, o spirò: onde poi provennero nella lingua ebraica molti altri significati, come quelli di aspirare, desiderare, gravitare e cadere, annunziare, parlare; e onde pure, oltre il significato di vivere, si derivò, appresso gli Arabi, quello di famiglia, di casa, di villaggio, di congregarsi e di altri, che si possono vedere appresso i filologi (e sempre secondo il principio di non nominare già il concetto nella sua interezza, quale sta nella mente, ma da uno de' molti suoi elementi (1)); e finalmente anche quello d' esistere, e del puro *essere*, quando le menti poterono pervenire a questo astratto. Onde gli ebraisti riconoscono, che il verbo *spirare*, *vivere* ed *essere* חָוָה (*hhava*) *spiravit*, *vixit*, חַוָּה (*Hhaua*), Heva, חָיָה (*hhaja*), *vixit*, הָיָה (*haja*), *fuit* hanno la medesima radice.

66. Per questo modo appunto il sacro nome di Jeova, יְהוָה (*Jehovah* ovvero *Adonai*), che significa « quello che è » significa pure, secondo la sua antichissima etimologia, « quello che vive », di guisa che non si tratta puramente dell' *essere astratto*, ma dell' *essere vivente*. Così nel sacro nome si contengono tutti e due gli elementi, che costituiscono la divina natura: l'elemento razionale, che è l' essere puro senza determinazioni straniere; e l'elemento che rimane inaccessibile alla mente, e lo determina in se stesso, cioè « la vita dell' essere puro ».

Il primo di questi due elementi non si può che intuire coll'intelletto; al secondo non può pervenire il pensiero, se non in un modo imperfetto per via d' analogia. Indi procede, che in questi due elementi divini c' è del pari qualche cosa d'arcano, ma in un modo diverso. L' arcano del primo consiste nel non

(1) A ragion d'esempio, chi desidera molto, respira, o aspira con più frequenza. Essendo adunque tale l' effetto fisico del desiderio, percepito insieme con questo, si usò *spirare* per desiderare. Chi desidera, tende a una cosa, è come attratto da questa; quindi lo stesso vocabolo usato per « cadere verso una cosa » e così vadasi avanti.

poter essere con segni esterni espresso, ma solo contemplato immediatamente; dal che deriva ch'egli rimane un arcano per tutti quegli uomini, che non sono arrivati al puro contemplare, cioè a riflettere sulla propria intuizione, e il cui pensiero ha bisogno di appoggiarsi sempre a cose sensibili, come accade al volgo. L'arcano del secondo consiste nell'impossibilità, in cui si trova ogni uomo, di argomentare, per analogia della vita che esperimenta, la vita infinita propria del puro essere, d'argomentare questa vita infinita così fattamente, da averne un positivo conoscimento. Può certamente indurre, che una tal vita ci dee essere, e dev'essere infinita; ma non può nè percepirla, nè imaginarla, nè sapere qual sia. Questo arcano è maggiore del primo, perchè è arcano ugualmente pe' savi e per gl'ignoranti. Pure i sentimenti della vita e tutti gli altri simboli che cadono sotto il senso, e che investono il concetto arcano della vita infinita, fanno facilmente credere, che alcuna cosa di questa si conosca per essi: quindi l'illusione e l'inganno volgare d'arrestare il pensiero nell'analogo, scambiando questo coll'analogato: ond'ebbe origine l'idolatria.

CAPITOLO IV.

DEL NOME DI DIO TRA I GENTILI.

67. Tra le nazioni si conservò sempre anche nel mezzo dell'idolatria, la memoria di un Ente supremo. I nomi con cui si designava rammentano quello stesso antichissimo di Jeova.

Il sommo Dio presso i Greci chiamavasi Ζεύς (che trovasi variato secondo le età e i dialetti in Ζάν, Ζάς, Ζής), come chiamavasi pure Δία, Δίς.

Se si ammette l'etimologia che dà Platone della parola Ζεύς, con molti altri antichi (1), ella verrebbe da Ζῆν, cioè *vivere*, e avrebbe la stessa origine del nome ebraico Jeova.

L'analogia si aumenta quando si osservi, che il verbo Ζάω

(1) Cratyl. p. 395, 396 — L. De Mundo c. VII — In versib. orphic. ap. Io. Diac. Alleg. in Hesiod. Theog. p. 482, ed. Gaisf. — Diodor. Sic. Bibl. hist. III, 60.

trovasi usato da' più antichi, come da Eschilo, in senso di *spirare* (1), allo stesso modo che l'ebraico חָוָה (*hhava*), *visse*, che valse poi nel significato di *fu*, ed ha la medesima origine di הָוָה (*hava*), spirò (2).

E questa etimologia si concilia coll' altra, che fa venire lo stesso nome Ζεύς da Ζέω, *ferveo*, cioè dal calore, che è un altro degli effetti più apparenti della vita, di cui gli antichi anzi credevano esser la causa, poichè sembra, di tutta probabilità, che Ζάω, *vivo*, e Ζέω, *ho calore*, sieno un solo vocabolo originario (3), usato in due diverse significazioni (4).

68. Avendo poi creduto di scorgere nel calore il principio della vita e della generazione, non dee far maraviglia che lo stesso si considerasse anche come il principio della divinità, a cui principalmente apparteneva la vita. Due cose infatti furono riguardate come *divine* nella natura, la *vita* e l'*intelligenza*; e tra l'altre, se ne cavarono due divinità, Pan e Mercurio. I Greci fecero Pane figliuolo di Mercurio o di qualche altro Dio, (Cic. De N. D. III, 22; Hygin. fab. 223): il che dimostra, pare a noi, l'opinione, che la vita venisse dall'intelligenza. Ma prima del Pane greco, ce n'è uno orientale (Mandon, Mendes), assai più antico, il quale non è da niuno generato; e in Egitto è il

---

(1) Eschilo usa questo verbo parlando de'venti (Ag. vs. 828), significazione che manca nel Lessico di Roberto Stefano, ristampato con aggiunte dal Didot. In questo si nota solo, come Ζάει presso que' di Cipro valeva βινεῖ καὶ πνεῖ, e s'applicava al vento (Heringa, Obss. p. 217. Hesych.). Se consideriamo l'altro verbo πνέω, anche questo s'usa per significare tanto *spiro*, quanto *vivo*.

(2) Dall' antichissimo verbo hhaja, spirò, visse, onde il nome di Eva, che i LXX scrivono Εὕα, è certamente derivata una gran famiglia di vocaboli, come ἄω, ἀέω, ἄημι, io soffio, respiro, ἠώς, ἀώς (eolico), l'aurora, *aveo*, desidero ardentemente, βία, vita, e innumerevoli altri.

(3) Nel Lessico omerico-pindarico di Cr. Tob. Damm., accresciuto per cura di Gio. Maria Duncan (Londra 1842), si nota che Ζάω, *est cum* Ζέω *ejusdem originis*, διὰ τὴν τῶν ζώντων θερμότητα, *et quia calore nativo vita continetur*.

(4) Un'altra qualità osservata ben presto dagli antichi nell'origine della vita si era l'umido unito al calore, onde i sistemi che attribuivano all'acqua l'origine delle cose. Al qual concetto appartiene l'opinione di quelli che fanno venire Ζεύς Δεύς da δεύω, *rigo, irrigo*. Ora, questo stesso verbo δεύειν sembra ridursi alla medesima parola originale, da cui Ζάω e Ζέω.

primo Dio, o anteriore ai Cabiri (Herod. II, 145, 146), o identico con Vulcano, dal quale i Cabiri provengono. E questo Pan, cioè il Tutto, la vita dell' universo, era pure il Dio de' Pelasgi prima che conoscessero il nome degli Dei (Heinecke, Homer. Götter u. Heldendualism. p. 48, reca i luoghi degli antichi — Cf. Herod. II, 51), il che dimostra la loro affinità cogli Egiziani e co' Camiti. Lasciando adunque da parte Mercurio, che tra i Fenici e gli Egiziani è l' ottavo de' Cabiri, e di cui parleremo in appresso, l' antico Pane non era che il fuoco; di che si dipingeva con faccia rossa come di fuoco. E gli Arcadi lo chiamavano τὸν τῆς ὕλης κύριον, *non silvarum dominum, sed*, come spiega Macrobio (Saturn. I, 22), *universae substantiae materialis dominatorem significari volentes: cujus materiae vis universorum corporum, seu illa divina seu terrena sint, componit essentiam.* Ma se i corpi divini sono gli astri, Macrobio s' inganna quando fa che Pane sia il Sole: che anzi è quello che domina e compone il Sole stesso, onde in Egitto egli regna prima di Vulcano, e poi regna il Sole suo figliuolo (Creuz. Religions etc., P. I. L. III, c. 7). Diceasi ancora, che Pane pasceva il gregge celeste (*divina corpora*), e quindi in Arcadia era preposto ai greggi terrestri, simboli e partecipi della vita e della generazione, che risiedeva specialmente ne' fuochi del cielo. Nelle feste di lui, come in quelle di Vulcano, di Prometeo, di Minerva e di Diana, numi a' quali s' attribuiva specialmente una virtù ignea e siderea, s' usavano i certami delle *lampade*, portando le quali correvano i giovani, solleciti che non si spegnessero; e gli si dava il nome di *lucido* (Herod. VI, 105, VIII, 98 — Cf. Broendsted, Reis. u. Untersuchungen, T. II, p. 290). Gli Hhammanim della Scrittura sono così nominati da un verbo che significa ardere. Dalla stessa opinione, che vedea nel fuoco il divino principio della vita, e della generazione, avvenne che il fuoco fosse sacro nelle famiglie: e quindi anche l'origine degli Dei lari. *Quare Noetis posteri*, scrive Pietro Leone Casella (De prim. Ital. colonis p. 9. Lugd. 1606), *in hujusmodi et unitatis et communionis opportunam necessitatem* (parla del matrimonio), *symbolum coluere, quod diximus domesticum in laribus, qui ligna ad ignem supposita sustinent, in quibus alii Janum et Vestam intellexerunt, alii vero Cranum et*

Cranam (Cranai sono chiamati i Pelasgi Ateniesi presso Erodoto VIII, 44. — Cf. Aristoph. Av. vs. 122; Pausan. I, 2; Apollod. III, 14): *in sobole enim ratio conjugii constat, et vitae communio ab ipso principio, et lucis exordio. — Quamobrem lares ipsos Solem et Lunam interpretati sunt.* E a questo significato de' Lari risponde pure la visione di Ocrisia, da Dionisio d'Alicarnasso (Antiq. rom. lib. IV, sect. II.) riferita a focolare domestico di Tarquinio, che la fece madre di Servio Tullio: favola di stile etrusco, come è pure etrusca o sabina la voce *Lari.*

69. Che se nella lingua greca uno stesso verbo Ζάω, Ζέω, significa ad un tempo respirare, vivere e aver calore ecc., non sarà maraviglia che nella stessa radice si trovi anche il significato di risplendere, giacchè il fuoco risplende. Così l'etimologia, che dà Tommaso Benfey della parola Ζεύς, da una radice che significa risplendere o brillare, tant'è lungi che s'opponga a quella che abbiamo accennato, che torna anzi alla medesima (1). E di più crediamo, che nella radice stessa si contenga ancora il concetto di generazione di cui si faceva causa il calore, e che perciò ritorni ad una stessa anche l'etimologia del Buttmann, che trae Ζεύς da una radice indicante *generare* (2). Così i concetti di spirare, vivere, aver calore, brillare, generare dovevano esprimersi da principio con voca-

---

(1) Il Benfey (Griechisches Wurzellexicon T. II, p. 206 seg.) prendendo Διός come una delle forme di Ζεύς, ne trova l'etimologia nella radice sanscrita *Div* risplendere, da cui *Diou*, *Djou*, cielo, chiarezza, giorno, *Diou-ti Djou-ti*, bellezza, *Diou-van*, sole. Da questa radice il citato filologo fa discendere una gran famiglia di vocaboli. Tra questi, da *Div* il latino *Dium*, l'aria, il sereno, il greco ἔνδιον, *sub dio*, onde ἐνδιάω, ἔνδιος. Da Deva, δεϊϝος, δεϝος, Θεός, *Deus*. Da Διός poi Διώνη, nome che portava Giunone a Dodona. Da *dair* col suffisso *man*, δαίμων.

(2) Sanscrito *jan* nascere, generare, *janata* produzione, che è la stessa radice di γενετή, e di *gnatura*. Da *Jan*, la forma Ζάν per Ζεύς. Il Buttmann trova in *Jan*, Ζάν, il nome antico e orientale di Dio *Ja*, *Jan*, *Jao*, *Jova*, *Jovis*, e da questo deriva il nome ebreo *jom* per giorno. Or dal concetto di *generare* qui si ritorna al concetto di *risplendere*; ed osserva il detto erudito, che la stessa affinità che si trova fra i nomi ebrei Jom e Jao, si riscontra pure nei nomi latini *Dies*, *Deus*, *Dis*, *Dijovis*, *Diespiter*: nova prova che questi concetti s'avevano come sommamente vicini, e non s'impiegava che un solo radicale per esprimerli.

boli venienti tutti da uno stesso radicale. Poichè egli è indubitato, che nell'invenzione e nell'uso della lingua, l'umano istinto del favellare adopera il minor numero possibile di suoni ad esprimere il maggior numero di concetti, e lungi che i concetti così aggruppati ad un solo suono riescano d'aggravio alla mente, questo è conforme alla sua legge d'andare dal complesso all'analisi; e oltracciò ella ci trova guadagno con risparmiare fatica alla memoria, e le è più facile la via da uno all'altro concetto affine ed associato, e ciascun di que' concetti rende più vivo l'altro ribadendolo nella mente, come i traslati fanno, che ribadiscono e rafforzano il concetto che dà la significazione propria delle parole.

70. Il nome Δία ha certamente la stessa radice del nome Διός, che si considera come una forma di Ζεύς. Che se nel radicale di questo si trova il concetto di *produrre*, generare, non va lontano Platone dal vero quando ci trova il concetto di causa, benche il Cratilo non sia certamente un libro di filologia.

Vuole dunque Platone, che questo nome Δία sia stato imposto a Dio per significare non solo il vivente, ma la causa a tutte le cose della vita, siccome dominante e re di tutte (*ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων*). E consentono a Platone altri antichi nell'affermare, che la natura del sommo Dio non è bastevolmente espressa da uno de' due vocaboli Ζεύς o Δία, ma da tutti e due congiunti insieme, perchè dee essere non solo vivente, ma ancora causa della vita a tutto ciò che vive, agli uomini non meno che agli Iddii (1). Onde gl'Iddii non sono presso i sapienti dell'antichità gentile, che creature di Giove (2). Il che si ha nello stesso Omero, che chiama costantemente Giove padre non solo degli uomini, ma ancora degli Dei; come pure in tutte le più antiche memorie, che, a guisa di palinsesti,

---

(1) Dichiarando l'origine de' nomi imposti a Dio, « Alcuni, dice Platone, « lo chiamano Ζῆνα, alcuni Δία. Le quali parti, composte in uno, dimostrano « la natura di Dio (τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ), chè il nome deve sopra tutto far « questo. Poichè non ci può essere cosa che sia più causa del vivere a noi « e a tutte l'altre cose (τοῖς ἄλλοις πᾶσιν), di quello che sia il dominante e re « di tutte le cose ». Cratyl. p. 396.—E lo stesso dice il libro *De Mundo* c. VII.

(2) V. Procl. in Timaeum, II, p. 95 seqq.

le favole han potuto coprire quasi di novi caratteri, senza però che rimanessero così cancellati i primi, che non si possano alquanto ravvisare. Ma è da osservare che la stessa parola Δία, nel dialetto eolico, si pronunciava Ζά, e ha tanti significati in greco, come quella che esprime il mezzo, con cui si fanno le cose (1). Pare dunque avere una medesima origine colla parola Ζεύς, Ζάν, Δεύς, *Deus* latino, e Δῖος, Δίῖος, divino, quasi *procedente da Giove,* uso antichissimo di questa parola (2), che viene a significare, come il divino, ove che si trovi, è cosa partecipata da Giove avente solo la divinità per essenza.

71. Che se una stessa radice basta ad esprimere i concetti di spirare, vivere, riscaldare, risplendere, generare, produrre, tutti effetti della vita, non sarà più maraviglia che vi si trovi anche l'effetto del movimento. È questo al tutto consentaneo alla maniera di pensare degli antichi, i quali non riconoscevano altra causa di moto fuori della vita, ond' erano presti ad attribuire la vita a tutto ciò che si moveva. Non dee parer dunque strano che la stessa radice si ravvisi ancora in Θεός, *Deus*, e Θεῖν, come ve l' hanno riconosciuta gli antichi (3).

A noi, che facciamo uso di lingue tanto più analitiche, possono far maraviglia tanti significati conceduti ad una sola radice. Ma una leggiera cognizione delle lingue orientali toglie la maraviglia: basta osservare come il radicale d'un verbo, sia per cangiamento di vocali, sia per aggiunta di qualche consonante, ammetta molte e diverse conjugazioni, e ciascuna esprima un altro significato, ciascuna anche s'adoperi in più significati.

72. L'origine dunque del nome principale dato dalle nazioni a Dio è quella stessa del nome sacro presso gli Ebrei. Che anzi sembra potersi trovare, con altri eruditi, una parentela più vicina ancora tra il nome sacro presso gli Ebrei, e il Ζεύς

(1) Nei versi Orfici riportati da Proclo nel Timeo (II, p. 95 e segg.) si dà a Giove l' attributo d' essere non solo il principio, ma anche il *mezzo* ecc. Ζεὺς κεφαλὴ, Ζεὺς μέσσα (κτλ).

(2) Aeschyl. Prometh. vs. 619; Suppl. vs., 42, 313, 580, 646.--Onde anche δῖα θεάων (Il. Ξ', 184, e altrove) che Esichio, e Tzetz. Exeg. p. 87, 4, interpreta διοτάτη.

(3) Cratyl. p. 397.

de' Greci. È noto che quel sacro nome ebbe diverse maniere di pronunciazione; e una di queste era *Jeuo*, esprimente le quattro lettere con cui è scritto. Ora si osservi che in *Jeuo* יהוה la prima lettera י non è una vocale, come lo jota de' Greci, ma una consonante simile al j de' Francesi, e che però facilmente si cangia in Z, e che l'ultima lettera ה è anche essa una consonante equivalente allo spirito aspro de' Greci, che facilmente si cangia in ς, con che Ζεύς, Jovis, Jeova, Jeuo sarebbero lo stesso nome.

Ma presso i gentili andò perduta una parte, e la parte essenzialissima del suo significato. Poichè presso gli Ebrei si continuò a significare col vivere l'*essere*; laddove ne' nòmi de' gentili, di cui abbiamo parlato, la significazione di *essere* sembra essersi del tutto smarrita. E in fatti non si trova alcuna traccia che gli antichi nel nome di Giove, in qualunque delle sue forme, ravvisassero il concetto di *essere* associato alla vita, quasi a significare: l'Essere vivente. Ci rimase dunque il solo concetto d'una vita potente con tutti i suoi effetti, separato da quello dell' essere.

Tuttavia non fu al tutto perduto nè pure quest' ultimo, ma si conservò staccato da quello della vita. In fatti il nome Esa, Αἶσα, l'arca è interpretato da Platone, e dall' autore del Περὶ κόσμου attribuito ad Aristotele, come significante: « sempre essente »; e così quel nome dato al sommo Dio, rimase solitario, staccato dagli altri nomi, co'quali si significarono l'altre divine proprietà. Rimasto poi così l' essere diviso dalla vita e perciò stesso dalla libera intelligenza, esso divenne il Fato, o la Necessità, chè tal valore davasi ad Αἶσα: e il Fato veramente presso gli antichi è qualche cosa di superiore a tutti gli Dei umani, e appartiene a un di là recondito e misterioso, dove non arrivava lo sguardo, benchè si dicesse anco decreto o pronunciato di Dio (1).

(1) Alcuni lo spiegano quasi ἡ ἀεὶ ἴση, sempre uguale (Etymologic. magn. Gud., e Zonar.). Il libro De Mundo: *Equidem*, dice, *necessitatem ipsam etiam nihil aliud, quam Deum dici censuerim et intelligi*; *cui* ἀνάγκη *ex eo nomen est*, *quod natura quaedam sit immobilis*. C. VII. — Altri deducono Αἶσα dal verbo inusitato δαίω, *divido*, quasi δαῖσα, ommessa per aferesi la δ.

CAPITOLO V.

LA DIVISIONE DE' DUE ELEMENTI CONTENUTI NEL SACRO NOME DI DIO È LA CHIAVE CHE SPIEGA LE ANTICHE OPINIONI INTORNO ALLA DIVINITÀ.

73. Si divisero dunque i due elementi, di cui constava il concetto di Dio, l' *essere* e la *vita*.

L' ESSERE VIVENTE! Questo è per se stesso un oggetto tanto magnifico, tanto sublime, tanto alieno e segregato da ogni naturale sperienza, che dovea vincere la debolezza dell' umana mente abbandonata a se stessa, e non capire nelle angustie del cuore umano. E non bastava nè pure, che una volta fosse rivelato da Dio stesso agli uomini. Senza un ajuto soprannaturale presente e continuo, l'umano pensiero, stanco ben presto di tenersi a tant' altezza, dovea ricadere su di se stesso, e più basso ancora. Così in fatti avvenne poco dopo il diluvio presso tutte le stirpi, eccettuata sola quella d' Israele, che Dio stesso « si prese sulle sue spalle, come dice la Scrittura, e portò sull' ali dell' aquile, acciocchè fosse a lui un regno sacerdotale, e una gente santa » (1).

Quando que' due elementi, che uniti formano l'Ente infinito, si dividano col pensiero, non rimane più nulla che non sia accessibile alla mente umana, e per ciò stesso non sono più Iddio: non possono dunque più essere che idoli. L'essere in fatti, diviso dalla vita sua propria è un oggetto ideale, divino ancora, come abbiam veduto, ma senza personalità: questo è quello che più tardi diverrà l'idolo de' filosofi. La vita, divisa dall'essere puro, non rimane nè pure una cosa divina, ma si cangia in quella vita, di cui l'uomo ha sperienza: e questo fu l' idolo del popolo e de' suoi sacerdoti.

74. Investigare, nelle più antiche e scarse memorie che ci pervennero, le traccie di questa separazione, notare i passi co' quali ella andò completandosi, indicare le due dottrine, la mitica e popolare, e la filosofica, a cui diede origine, fissare i caratteri dell' una e dell'altra, seguirle ambedue ne' loro svolgimenti e nelle loro vicende, fino alla venuta di GESU' Cristo;

---

(1) Exod. XIX, 4, 6.

ecco il filo, che solo può indicare la via nel gran labirinto delle opinioni e pratiche religiose invalse nel mondo prima di Cristo.

Noi non siamo da tanto, da osare d'accingerci a un tal lavoro. Vorremmo tuttavia metterne giù uno sbozzo, che possa fare, in qualche modo, intendere il nostro pensiero sulle generali. Quando non ci mancasse l'erudizione, quando non ci mancassero i sussidî necessari per procacciarcela; ci mancherebbe ancora il tempo da far di più. Ma se con que' pochi materiali che ci troviamo alle mani, e con que' pochi libri di cui ci possiamo servire, riusciremo a segnare i principali lineamenti che rendano la fisonomia dell'opera in modo da poterla riconoscere, ci parrà, con questo solo, d'aver conseguito il nostro intento.

I filosofi che si diedero a speculare sull'elemento dell'*essere*, diviso dalla vita, comparvero assai più tardi de'sacerdoti che conservarono più specialmente l'elemento della vita, divisa dall'essere. Noi tratteremo dunque prima della dottrina simbolica di questi; e in appresso, della dottrina coltivata scientificamente da quelli.

SEZIONE III.

IL DIVINO NELLA MITOLOGIA.

CAPITOLO I.

COME LA DOTTRINA INTORNO A DIO ESIGA DE' SIMBOLI, E COME I SIMBOLI SUPPONGANO I MISTERI.

75. La natura divina non può concepirsi per mezzo di alcun simbolo (1), perchè non si trova in tutta la natura cosa alcuna, che possa rappresentare Iddio, o darne un' adequata similitudine. Conviene dunque, che la notizia di Dio preceda nel pensiero umano ad ogni simbolo, e che gli sia data in altro modo, vuoi per via di raziocinio dall' effetto alla causa, vuoi per via di rivelazione. Ma qualora già nelle menti, in qualunque modo, si sia formato il concetto della divina essenza, allora il simbolo è un efficacissimo mezzo per richiamare ad essa il pensiero, per suscitare verso di lei l' affetto, per renderle un culto interiore insieme ed esteriore. Poichè allora il simbolo è spiegato all'uomo dalla notizia della cosa simboleggiata che già possiede, senza la quale rimarrebbe inintelligibile, e condurrebbe in errore facendo pensare a qualche altra cosa, ma non a Dio.

Fino a tanto dunque, che nelle menti de' primi uomini si mantenne la cognizione rivelata intorno alla divina natura, compendiata nel tetragrammato, alcuni simboli poterono prestare alimento grandissimo alla pietà; e perciò Dio stesso creò questa natura del mondo sensibile in modo che potesse servire come d' un gran simbolo e d'una miniera di simboli della di-

(1) Sotto la parola *simbolo* noi abbracciamo anche il *mito*, e tutto quello che è figurato e rappresentativo.

vinità, e altri ne istituì in forma di riti sacri, e altri ne furono istituiti da uomini santi. S. Paolo considera appunto l'universo come uno specchio riflettente agli uomini in un modo enigmatico (1) l'arcana natura di Dio, e le stesse vicissitudini del popolo ebreo, disposte da una superiore provvidenza, come figurative (2). Questi simboli offerti all'uomo da Dio stesso, e conformi al suo bisogno, e alla sua immaginazione consentanei, si serbarono in gran parte anche presso le nazioni gentili.

76. Il Cielo, come sede di Dio, è un simbolo naturale, che si ripete sempre, presso tutte le nazioni, nessuna esclusa, come vedemmo (3). L' espressione scritturale, che nomina « i Cieli de' Cieli » (4), allontana, molto meglio che il Sopraurano di Platone, il pensiero dal creato; poichè constando l' universo di cielo e di terra, secondo la maniera di concepire del popolo ebreo (5), quella espressione somministrava il concetto di cosa più magnifica dello stesso cielo, cioè più magnifica della più stupenda parte dell'universo, e d'altrettanto, di quanto esso cielo grandeggia in paragone della terra. E non bastando ancora questo sublime simbolo, aggiungevasi che Iddio era tale, che « nè il Cielo, nè i Cieli de' Cieli il poteano capire » (6), e che n' era il Creatore: con che il pensiero veniva quasi forzato a spingersi fuori del simbolo e d' ogni estensione.

Si narra che Confucio, interrogato dal re della provincia perchè gli antichi imperatori avessero introdotta nei sacrificj la consuetudine d' unire col cielo i padri defunti, gli rispondesse così: « Il cielo è il principio universale: egli è la fonte

---

(1) I Cor. XIII, 12.

(2) I Cor. X, 6, 11.

(3) Il libro *De Mundo*, posto tra le opere d'Aristotele, dopo recati alcuni versi d' Omero che attribuisce per sede a Dio il Cielo o sia l'Olimpo, soggiunge: *Hujus autem rei elogium est mortalium consensus, regionem mundi summam non dubie Deo tribuentium. Quam ob causam ipsi manus tollimus sursum inter vota concipienda* (C. VII). Quindi l'appellazione di ὕπατος, altissimo, proprio di Giove. Ivi.

(4) Deut. X, 14.

(5) Lo stesso pensavano i gentili: Ecco come si definisce il mondo nel libro attribuito ad Aristotele: *Mundus est compages e coelo terrâque coagmentata, atque ex iis naturis quae inter ea continentur* (c. II.)

(6) III Reg. VIII, 27.

« copiosa, onde tutte le cose sgorgarono. I padri defunti, usciti
« da questa fonte copiosa, sono anch' essi la fonte delle gene-
« razioni che succedono. Porgere al cielo l'espressione della
« propria gratitudine è il primo dovere dell'uomo; mostrarsi grato
« verso gli antenati è il secondo. Laonde, a pagare questo doppio
« debito, e a inculcarne l'obbligo alle future generazioni, il
« sant' uomo Foe istituì alcune cerimonie in onore del cielo
« e de' defunti, e impose che, dopo fatta l'offerta al Chang-ti,
« si rendesse omaggio ai nostri padri defunti. Ma poichè il
« Chang-ti, e i defunti non sono visibili agli occhi del corpo,
« egli immaginò di prendere nel cielo visibile degli oggetti
« per additarli e rappresentarli » (1). Dove si vede chiaramente l'origine de' simboli celesti presso i Cinesi.

E un altro de' grandi simboli della natura fu il Sole, preso frequentemente ne' sacri libri a simboleggiare Iddio (2). E questo fu il maggior simbolo della divinità presso i gentili e presso universalmente tutti i popoli, a tal che Macrobio riduce al Sole tutti gli Dei (3).

77. Se poi si vuole prendere sott' occhio anche un esempio de' simboli artificiali applicato ugualmente da' gentili e dagli Ebrei alla divinità, si consideri il Carro, col quale il vero Dio percorre l'Universo. È celeberrimo presso i Persiani il Carro di Giove tirato da bianchi cavalli, che non mancava mai nei loro eserciti (4). Più celebre ancora è nelle stesse sacre carte: *Currus Israel, et auriga ejus* (5). Questa splendida e costante immagine dell'antico testamento richiama alla mente appunto

---

(1) « Vie de Confucius ou Koungtsée par le P. Amiot, t. XII des Mémoires sur les Chinois p. 202 segg.

(2) Ps. XVIII, 6.

(3) Il Sole ha per radicale la lettera s (sr, sn, sm, sc) in moltissime lingue. V. Morian, *L'Étude comparative des langues* P. III. §. 26. — Presso i Giapponesi *Dianici*, che vuol dire *gran Sole*, è il nome di Dio.

(4) Herod. VII, 40; VIII, 115—Xenoph. Cyrop. Lib. VIII, c. III §. 13. — Curtii III, 3, § 6 — Ved. Kleuker, Append. ad Zend-avesta, Art. II, Part. I, pag. 86.

(5) IV Reg. II, 12; XIII, 14.—Ps. LXVII, 18; —La dottrina più recondita de' dottori ebraici (Kibbel) ha una parte espressamente destinata a trattare del « carro celeste » (Mercabah).

que' carri su cui Platone stesso, secondo il popolar mito, fa correre gli Dei per le regioni celesti, visitando tutt' intorno e governando ogni parte dell' universo, finalmente convenendo insieme gli Dei al sopraceleste convito (1). E questo ancora del convito è uno de' simboli usati presso gli Ebrei; chè il convito in tutti i sacrifizi ritorna; come pur tale è quello del fuoco (2), essendosi sempre conservato un fuoco sacro, nel quale parea che abitasse Iddio: onde anche di fuoco o d'etere ardente si fasciò il mondo, ultima zona confine esteriore dell'universo, dove la Divinità dimora, come in suo trono, eterna e beata (3).

78. Il genere umano dunque, anche dopo la sua caduta, possedeva ad un tempo e la cognizione intera di Dio e un certo numero di simboli atti a darle vivezza ed efficacia sul cuore degli uomini. Ma quando questo cuore s'andò più e più depravando, e ad un tempo, e per conseguenza di questo depravamento, anche la dottrina intorno a Dio si corruppe, e si perdette; allora il simbolo smarrì pur egli il suo vero significato, e non potè più significare agli uomini il vero Dio, ma un cotal ente potente sì più dell' uomo, ma fatto alla foggia dell'uomo; e un tal ente non era punto assurdo che si moltiplicasse, perchè non è assurdo pensare molti enti finiti, laddove l' infinito è essenzialmente unico, e conviene o pensarlo unico o dimenticarlo.

Ora i simboli suppongono sempre de' misteri, poichè non c'è bisogno d'esprimere per via di simbolo quello che è manifesto e palese a tutti per se stesso. In fatti è evidente che la dottrina intorno ad un essere infinito, il quale, appunto

---

(1) Phaedr. p. 247. B.

(2) Iddio comparisce a Mosè *in flamma ignis*, Exod. III, 2. — Cf. Ps. XXVIII, 7; LXXXII, 15 — Eccli. XXVIII, 26; LI, 6 — Is. X, 17 — Dan. VII, 9; e altri luoghi senza numero.

(3) Di questo fuoco che circonda il mondo v. Arist. de Coelo II, 13; Stob. Eclog. phys. I, 23, p. 488 — Plutarch. in Num.; De plac. phil. III, 11 — Simplic. in Arist. de Coelo, lib. I, c. III, sect. 2 — Procl. T. III, p. 172. — S. Iustin. Ad graec. cohort. n. 5, 31 — Di qui l'opinione d'alcuni Padri, come d'Origene, di S. Ilario, di S. Ambrogio (In Ps. I, 54; in Ps. XXXVI, 54; in Ps. CXVIII, 15-17), che le anime tutte dovessero passare pel fuoco prima di giungere a Dio — Ved. Huet. Orig. L. II, q. XI, 2, 3.

perciò, non può essere totalmente compreso, dee avere del misterioso in se stessa. Ella nasconde un mistero, tanto se si considera l'elemento dell'essere, non potendo l'uomo perfettamente intendere il modo, come l'Essere sia tal cosa che, divisa da ogni altra, possa in se stessa sussistere, giacchè l'uomo non vede mai l'essere altro che partecipato e misto con altre proprietà che lo limitano e lo dividono; quanto se si considera la vita di quest'Essere, dovendo questa essere altrettanto estesa, e però infinita, quant'è l'Essere stesso puro a cui niuna limitazione conviene, e però infinitamente altra e diversa da tutte quelle vite molte e limitate, e da tutti que' sentimenti vitali, che l'uomo esperimenta in se stesso, e da se stesso argomenta esistere in altri enti dell'universo.

Questo doppio mistero dovea essere un immenso peso al genere umano inclinato al male, come quello che ad un tempo stesso umiliava il suo spirito, e mortificava la sua carne, e però s'opponeva alle due tendenze umane quando volevano trasviare. Umiliava l'intelligenza un Ente sussistente, che era l'Essere stesso senza limite; mortificava la carne il concetto d'una vita infinita, tutta spirito. Ripugnando dunque all'umanità la credenza a Dio concepito nella sua verità, l'intelligenza umana sostituì all'essere di Dio l'essere comune, e il cuore corrotto dell'uomo sostituì al concetto della vita divina la vita che in se stesso l'uomo sperimentava. Le due parti allora, che costituivano la divina essenza, perdettero la loro unità, e rimasero come rimane un corpo vivente secato per mezzo, membra morte che non formano più, nè separate, nè unite, l'uno vivente di prima. E veramente la vita umana, per quanto s'ingrandisca coll'immaginazione, è cosa essenzialmente diversa dall'essere comune; e l'essere comune a tutte le cose, non può ricevere nè quella, nè altra vita, perchè non sussiste. Che se questa separazione, che distrusse la cognizione di Dio, è vera, universalmente parlando, presso le nazioni gentili, non è però che la memoria della tradizione primitiva e la notizia del vero Dio non rimanesse presso alcuni pochi; ma fu quasi dimentica, o senza loquela. Onde Iddio si rimase come nascosto alla moltitudine, benchè il cuore dell'uomo, fatto per lui, in certi momenti ne divinava, per così dire, la segreta esistenza.

CAPITOLO II.

COME RIMASE NEL FONDO DE' MISTERI GENTILESCHI, CHE IDDIO È L'ESSERE.

79. Che dunque Iddio sia l'Essere, bene o male inteso, non fu un concetto interamente perduto; ma sottratto agli occhi del popolo, divenne dottrina arcana, riserbata a' sacerdoti ed a' sapienti. Noi ravvisiamo conservate le traccie di questa dottrina fino agli ultimi tempi del paganesimo, quando la religione era divenuta un caos confuso e inestricabile di superstizioni obbrobriose ed infami. Ecco alcune di queste traccie.

80. Sia la prima quell'antichissima iscrizione, che si leggeva sopra l'oracolo di Delfo, a cui davasi il nome di « dono e spettacolo sacro (*ἀναθήματος ἱεροῦ καὶ θεάματος*), quasi si volesse dire, che con essa esprimevasi il miglior dono da offerirsi alla divinità, e il vero oggetto della contemplazione divina. Questa iscrizione era una sola lettera dell' alfabeto greco, E (che leggevasi EI), simbolo atto ad esprimere l' unità di Dio. Plutarco nell' opuscolo che scrisse su questa misteriosa iscrizione, di cui sembra essersi perduto col corso del tempo il significato, introduce Ammonio a darne questa interpretazione, ch' ella significasse: JEI (*εἶ*). « Colla qual voce, dice Ammonio, noi gli attribuiamo (al Dio), che egli È (*τὴν τοῦ εἶναι προσαγόρευσιν*), vocabolo vero, sodo e solo a lui solo proporzionato » (1).

---

(1) Herod. II, 81. — Celso, presso Origene, con Lino, Museo ed Orfeo pone pur Ferecide, Zoroastro o Pitagora, come sapienti che trattarono degli Dei e delle religioni. Vedi Orig. C. Celsum, Lib. I, 16, 17, 18; VII, 41, 53. Platone (De Rep. II, p. 364, 365) dice che portavasi intorno gran numero di libri di Museo e d' Orfeo, da' quali si toglievano i riti de' sacrifizî e le espiazioni che chiamavano τελετὰς. Euripide fa Orfeo autore de' Misteri (Rhes. vs. 943): Μυστηρίων τῶν ἀποῤῥήτων φανὰς ἔδειξεν; o gli attribuisce d'aver vietato l'uso delle carni o comandato quello del cibo inanimato, ἀψύχου βορᾶς Hippol. (vs. 952): il che pure gli attribuisce Platone (De leg. VI, p. 782), Aristofane (Ran. vs. 1032) e Orazio (Ars poet. vs. 391), che lo chiama: *Sacer interpresque Deorum*.

81. E dichiara la verità della sua interpretazione dimostrando che a niuna dell'altre cose, di cui il mondo si compone, può attribuirsi in proprio l'*essere*, come quelle che si trovano in una continua mutazione: « Perciocchè, dice, non è dubbio che « noi della vera essenza (τοῦ εἶναι) non siamo partecipi, ma « tutte le cose mortali, conversando nel mezzo della genera- « zione e della corruzione, manifestano una immagine e opi- « nione oscura e debole dell'esser loro. E se ci vuoi considerar « sopra diligentemente, per venirne in cognizione, sì come, « volendo tu prender l'acqua con troppa forza, avviene che « nello stringerla e calcarla ella scorre e si perde, così mentre « la ragione cerca troppo esattamente d'impadronirsi dell'in- « tendimento di ciascuna cosa a mutamenti sottoposta, s'in- « ganna ora nella generazione, ora nella corruzione; non po- « tendo conseguire cosa alcuna che duri, e sia veramente « (ὄντος ὄντως δυνάμενος). Eraclito dice essere impossibile, che « uno passi due volte per le stesse acque, e che la natura « mortale si trovi due volte nel medesimo stato. Ma la prestezza « de' mutamenti la discioglie in un tratto, e di nuovo in un « tratto la ricongiunge. Anzi, non si può nè anche comprendere « nè il prima nè il poi, ma in un tempo stesso si trova in « essere e si risolve, s'appressa e s'allontana. Quindi viene, « che ciò che si genera non giunge fino a quel termine, che « si possa dire veramente che sia, non cessando mai la gene- « razione delle cose, nè fermandosi nel medesimo stato. Or, fin « dal seme stesso, il parto è sottoposto a continui mutamenti; « bambino, garzone, fanciullo, giovane, uomo fatto, vecchio e « decrepito: ognuna di queste età, che segue, la primiera scac- « ciando. Ma noi siamo degni di riso, poichè temiamo una « morte, essendo già morti tante volte, e tuttavia morendo. « Perciocchè non solamente (come dice Eraclito) la morte del « fuoco è nascimento dell'aria, e la morte dell'aria nascimento « dell'acqua; ma di gran lunga più manifestamente vedrai questo « in noi stessi. Perchè uno non è più uomo, quando è vecchio; « perisce il giovine, mentre divien uomo; il fanciullo, quando « giovane; il bambino, quando fanciullo. E colui che ieri fu, « oggi è morto; e colui che oggi si trova in essere, dimani « non ci sarà. Niuno rimane, nè è l'istesso; ma siamo creati

« molti, girando e scorrendo la materia d'intorno ad una certa
« forma e immagine comune. Perciocchè se noi fossimo sempre
« nel medesimo stato, in che maniera godremmo al presente
« dell'altre cose, avendo goduto di questa diversità per l'addietro?
« Come ameremmo le contrarie, le odieremmo, le terremmo
« in pregio, le biasimeremmo? Come parleremmo in altra ma-
« niera, saremmo inclinati ad altri affetti, senza conservar la
« nostra specie, la forma e il senso di prima? Perciocchè non
« è credibile, che senza mutamento succeda questa varietà; e
« chi si muta non è il medesimo. Se non è il medesimo, egli
« non è, ma è un altro, fatto da un altro col mutamento. Non-
« dimeno il senso, per la poca cognizione ch'egli ha di quello
« che è, c' inganna, credendo noi, che quello che appare sia
« quello che è » (1).

82. Venendo poi a parlare di quello che è, e che s'esprimeva colla mistica lettera che si vedeva scritta sul principal luogo dell'Oracolo, dice: « Che cosa dunque veramente è quello
« che è? (2). Quello che eternamente è privo di generazione
« e corruzione: contra al quale il tempo non ha possanza di
« fare alcun mutamento. Imperciocchè il tempo è un certo
« che, mobile, e insieme con la materia, la quale sta in moto,
« dalla immaginazione vien compreso; e continuamente scorre,
« non cosa soda; ma come vaso degli orti e degli occasi: del
« quale dicendo, prima, poi, sarà, fu, incontanente si manifesta,
« che egli non è. Perciocchè è cosa sciocca e sconcia dir che
« sia quello che ancora non è stato, ovvero abbia finito di es-
« sere ».—

« Nondimeno, dovendosi così dire: Dio è (ἔστιν ὁ Θεός), egli
« non sarà terminato da tempo alcuno; ma dalla eternità im-
« mobile e libera dal tempo e dal mutamento; nella quale non
« ci è nulla prima, nè poi, nulla di venturo, nulla di passato,
« niente di più antico, niente di più nuovo; ma essendo una,
« col solo istante del tempo dura in sempiterno; e in questa
« guisa quello che si dice che sia, veramente è; non che ab-
« bia a venire, non passato, non generato, nè per mancar mai.

---

(1) Εἰ δ' ὁ αὐτὸς οὐκ' ἔστιν, οὐδ' ἔστιν — ψεύδεται δ' ἡ αἴσθησις, ἀγνοίᾳ τοῦ ὄντος εἶναι τὸ φαινόμενον.

(2) « Che veramente è » τί οὖν ὄντως ὄν ἐστι.

« A questo modo adunque, con ogni riverenza noi dobbiamo « salutare ed interrogare Iddio. Se però non ti piacesse più « come usavano alcuni antichi: εἶ ἕν: « Se' uno ». Perciocchè « molti non sono gl' Iddii, ma un solo; non, siccome ciascun « di noi, da seicento differenze che nei nostri affetti albergano, « un mescolamento di varie cose confuse insieme, nella ma« niera che si raunano i consigli solenni d' ogni sorta d'uomini; « ma bisogna, che un solo sia, quello che è; siccome, che sia, « quello che è un solo » (ἓν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὥσπερ ὂν τὸ ἕν). « Per« chè la corrispondenza, la quale da quello che è s' allontana, « viene a piegarsi alla generazione di quello che è ».

83. E Plutarco crede trovare la traccia di queste opinioni negli stessi nomi diversi, che furono imposti ad Apollo: « Ra« gionevolmente dunque, soggiunge, a questo Dio è stato posto « il primo, il secondo e il terzo nome. Poichè *Apolline* viene « nominato, essendo un solo, da ἀρνούμενος τὰ πολλά, che di« nota della moltiplicità il rifiuto. Da ἴος solo, Ἰήιος, unico, come « unico e solo. *Febo*, perchè con questa voce gli antichi vollero « tutte le cose caste e pure significare: sì come anco al pre« sente (s'io non m' inganno) i sacerdoti di Tessalia ne' giorni « feriati, cantando gli ultimi inni per se medesimi, dicono « φοιβονομεῖσθαι, cioè che sono fatti mondi. Ma quello che è « uno, è semplice e privo d'ogni mescolamento, perchè l' ac« compagnarsi con altra cosa cagiona macchia nella maniera « che Omero dice, che l' ebeno tinto con la grana veniva a « macchiarsi, e gli stessi tintori chiamano il mescolare dei « colori φθείρεσθαι, cioè corrompere, e quella mistura φθοράν, « cioè corruzione. Dunque l' esser uno e solo si conviene alla « natura lontana da ogni corruzione, e pura ».

Così Plutarco. E dopo avere in questo modo parlato della natura arcana di Dio, accenna il simbolo sotto cui si rappresentava, non in se stesso, chè in sè non si poteva raffigurare, ma ne' suoi effetti; il qual simbolo, o piuttosto maggiore tra' simboli tutti, era il Sole (1).

---

(1) Dell' iscrizione Delfica EI, n. XVII e segg. del volgarizzato da Marc'Antonio Gandino.

Che se poi il fatto dell' iscrizione delfica si congiunga all'altro, che l' Oracolo mostrò alcuna volta ne' suoi responsi di riconoscere per vero Dio quello degli Ebrei, si renderà ancor più verosimile l'interpretazione d'Ammonio, o almeno, che appresso que' sacerdoti si conservasse il concetto di Dio, come dell'Essere sussistente (1).

84. Veniamo ai misteri Isiaci. Abbiamo anche qui l'iscrizione scolpita sulla base della statua d'Iside nella città di Sais in Egitto. « Io sono tutto ciò che fu, che è, che sarà, e fin qui nessun « mortale alzò mai il mio velo » (2). Vedesi annunziato l'*Essere*, e questo vedesi riconosciuto come il mistero impenetrabile alle menti de' mortali. Perciò Plutarco dice, che l' Iside egiziana è il medesimo che la Minerva de' Greci (3), perchè l' essere è il fonte di tutte le cognizioni (4). Di che dunque conviene conchiudere, che l' Iside sia propriamente l' essere ideale, l' idea. Ma in tal caso, essendo quest' essere notissimo all' intelligenza umana, la quale con esso si forma tutte le cognizioni, come poi si dice, che « nessun mortale alzò mai il suo velo »? Si palesa ad un tempo e si nasconde la stessa cosa? Accennansi così quelle due faccie dell'*essere*, che abbiamo indicate. Come oggetto ideale e indeterminato, l' essere è per sè palese alla mente umana a cui serve di lume, e idealmente è per

---

(1) Porfirio, col suo *De philosophia ex Oraculis libro*, pretendeva appunto dimostrare, che appresso gli Oracoli gentili si conservava, coperta però dall' arcano, la sana notizia di Dio, e recava in prova questo responso d' Apolline:

Μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον, ἠδ' ἄρ 'Εβραῖοι,
Αὐτογένητον ἄνακτα σεβαζόμενοι Θεὸν αὐτὸν,

cioè: « A' soli Caldei ed Ebrei toccò in sorte la sapienza, rendendo culto « al Re per sè genito, Dio stesso ». Euseb. Praep. Ev. L. I, c. X; Demonstr. Ev. L. III, p. 104.—Cf. S. Just. Ad. graec. cohort. n. 11, 24.

(2) Ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς, καὶ ὄν, καὶ ἐσόμενον. καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδείς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν. Plut. de Is. et Osir. IX.

(3) Ibid.

(4) A questo proposito così s' esprime Plutarco: « E credo, che la bea« titudine dell' eterna vita propria di Dio consista nel non abbandonar mai « la cognizione dell' Essere; e che tolto il conoscer l' Essere (γινώσκειν τὰ « ὄντα) e l' intendere, la immortalità non sia vita, ma tempo ». De Is. et Osir. I.

verità tutto ciò che fu, è e sarà, perchè egli diviene tutte le cognizioni. Ma la divinità di quest' essere, la sua radice subbiettiva e personale, rimane dietro al velo, è il mistero non del solo popolo, ma della stessa umana intelligenza. Qualunque sia la vera origine della parola Iside, le seguenti parole di Plutarco sembrano indicare il primo e più antico significato di questo simbolo. « Isis, dice, è nome greco » (da εἰδέναι, conoscere): « a questa Dea nemico è Tifone » (così detto da τύφος, fumo, gonfiezza), « per ignoranza e per inganni superbo, e di-
« sperditore della sacra dottrina, cui la Dea raccoglie ed in-
« sieme unita (1) consegna agli iniziati in Divinità — e gli uomini
« si assuefanno a sostenere nei Tempj i riti austeri e parchi,
« i quali si propongon per fine il conoscimento del Principio,
« supremo Signore, e conoscibile solo per lo intelletto (ἡ τοῦ
« πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνῶσις (2)), cui la Dea invita a cer-
« care presso di sè, che sta con lei, ed a lei è congiunto.
« Anche il nome stesso del Tempio promette apertamente e
« la conoscenza e l' intendimento di ciò che è (τοῦ ὄντος). In-
« fatti chiamasi Iseion (ἴσειον), quasi dicesse che conosceremo
« l'essere (τὸ ὄν), se scortati da ragione (μετὰ λόγον), e santa-
« mente, ne' Tempî della Dea entreremo » (3).

85. Si trova lo stesso ne' misteri di Cerere o della Dea Bona (4), con tanti nomi moltiplicata: *Ops*, *Terra*, *Tellus*, *Berecyntia*, *Rhea*, *Cybele*, *Dindymene*, *Pales*, *Mater Idaea* (dal monte Ida), o *Phrygia*, o *Pessinuntia*, *magna Mater*, *Mater alma* ecc.

Affermavasi esser ella la Madre degli Iddii. Il primo ed arcano significato della quale denominazione sembra quello di

---

(1) Il dire che la Dea raccoglie e sintetizza la sacra dottrina ὃν (ἱερὸν λόγον) ἡ θεὸς συνάγει καὶ συντίθησι, sommamente conviene all' *essere ideale*, che ha raccolta in sè e virtualmente comprende tutta la scienza.

(2) Letteralmente: « a' quali è fine la cognizione del primo, e del signore, e dell' intelligibile per sè ».

(3) De Is. et Osir. II.

(4) Il Visconti (*Monum. degli Scip. Tav. V.*) fa venire il nome di Bona dato a quell'antichissima Dea da Δεώ, *Ceres*, da cui si fece *Deona* e *Duona*, come da Λητώ, *Latona*: indi Buona Mater, o Δημήτερ, e Bona Mater. Ora δέω sembra avere lo stesso radicale di Διός, di cui abbiamo parlato più sopra.

rappresentare essa il fonte delle cose eterne e divine, quali sono le *idee* (chè in queste sole, come abbiam detto, si trova il divino accessibile all'uomo, nè vi ha altro elemento tale in tutto l'universo); e l'*essere ideale*, significato in Iside, è appunto il lume e la forma di tutte le idee.

Abbiamo veduto ne' misteri di Mitra le parole degli Dei, le essenze eterne delle cose, esser figurate sotto il simbolo degli uccelli.

86. Nell'antico libro *περὶ κόσμου*, che passa tra le opere d'Aristotele, si afferma, che Iddio è uno (1), ma che fu chiamato con molti nomi, e così spezzato in molti, a cagione de' diversi effetti ch'egli produce nell'universo; quindi tutti i diversi nomi degli Dei appartenere al solo Dio: il che l'autore conferma colla sentenza di Platone (2). Percorre poi una lunga serie di questi nomi imposti alle divinità, e dimostra che tutti al solo Dio convengono. Tra' quali nomi non manca quello di *Essere*, secondo l'etimologia che dà quell'antico autore di Αἶσα, cioè sempre esistente (3), come abbiamo già detto avanti. Fornuto lo ripete, scrivendo che Giove è anche Μοῖρα, cioè Parca, o Αἶσα, che gli antichi (*οἱ πρεσβύτεροι*) interpretavano: « sempre esistente » (4).

Il « sempre essente » è quanto dire l'eterno, nome che è dato a Dio sì dalle divine Scritture e sì dagli scrittori gentili. Il Zerovânè akerenè de' Persiani, che si trova presso tutti i popoli sotto i nomi di Κρόνος, *Saturnus* ecc., indica questa eterna esistenza.

E qui si consideri, come l'autore del libro *De Mundo* spiega l'origine del Politeismo. Poichè l'aver dovuto gli uomini ricorrere ai moltiplici effetti della divinità, e così darle molti-

---

(1) *Unus porro Deus cum sit, pluribus nominibus appellatus est; ab iis utique suis omnibus effectibus denominatus, quorum specimen edere ipse solet.* C. VII.

(2) *Hocque fabulamentum recte atque ordine compositum est* (ecco la debolezza dell'uomo che annunzia da sè solo la verità). *Proinde haec omnia non aliud quidquam, quam Deum, esse planum est, ut eximius Plato censuit.* C. VII.

(3) Αἶσαν δὲ ἀεὶ οὖσαν. C. VIII.

(4) Lib. de nat. deor. 13.

plici nomi, quantunque non ignorassero del tutto che Iddio è quello che è, dimostra che nel concetto puro dell'essere si conteneva un elemento misterioso, il quale non si poteva riconoscere che per gli effetti, che ne porgevano alla mente alcuni sparsi e imperfetti vestigi; e questo elemento misterioso era indubitatamente la vita divina. Quanto più si ascende nell'antichità, tanto più gli Dei diminuiscono, e di molti nomi, che si sono presi per Dei diversi, risalendo all'origine, s'intende meglio il significato appellativo. A ragion d'esempio, Nettuno e Plutone compariscono identici con Giove. Così Omero nomina il *Giove inferno* (Ζεὺς καταχθόνιος (1)), che Virgilio tradusse *Jovem Stygium* (2); così presso gli antichi s'incontra l'*Aequoreus Iupiter*, o il *Iupiter Neptunus* (Ζεὺς Ποσειδῶν); e del pari il nome Ζεύς s'usa per significare l'aria o il Cielo (3). Pausania fa menzione d'una statua antichissima di legno, rappresentante Giove con tre occhi, collocata nella sommità del Tempio di Minerva in Larissa, da Stenelo figlio di Capaneo ivi trasportata da Troia, e già appartenente alla casa di Priamo, qual Dio domestico di quella reale famiglia (4). E qualunque cosa

---

(1) Il. I', 457.

(2) Aen. IV, 638.

(3) Il. E', 91, 522, 736.

(4) Narrasi che Dardano (sec. XVI a. C.) sia stato il primo a sacrificare a Giove (Schol. Stat. Theb. IV, 589). Ma alcuni secoli prima (Sec. XX. a. C.) Foroneo, re di Argo, dicesi avere il primo dedicati Templi e fatti sacrifici a Giunone (Hygin. 225; Lact. ad Stat. Theb. I, 252; Clem. Alex. Cohort. ad Gent., X); Pelasgo, figlio di Foroneo e di Triopa, avere il primo edificato un tempio a Giove Olimpico in Arcadia, e Tessalo, uno degli Argonauti, a Giove Dodoneo in Macedonia nella terra de' Molossi (Hygin. 225); Lycaone, figlio di Pelasgo, averne il primo edificato uno nell'Arcadia a Mercurio Cillenio (Hygin. 225); Eleutero, figlio d'Apollo e d'Etusa, avere il primo eretto una statua di Bacco e dato le norme di quel culto (Hygin. 225); Otrira Amazzone, moglie di Marte, aver la prima innalzato un tempio a Diana in Efeso, ecc. (Hygin. 225). Il culto dunque di Giove, di cui si fu primo autore Dardano, è posteriore alla diffusione dell'idolatria. Non è dunque inverosimile, che Dardano indichi quell'età, in cui essendo stata abbattuta la potenza camitica e con essa il sistema religioso di questa stirpe, se ne introducesse o ristabilisse un altro, ritornando verso le vere credenze, e però fors'anco, che il Giove di Dardano fosse il vero Dio ristabilito nel pubblico culto.

significassero que' tre occhi, dice Pausania che secondo alcuni volevano indicare il dominio di Giove eguale in cielo e sul mare e nell'abisso, confermando questa interpretazione con Omero, che chiama Giove *sotterraneo* o *inferno,* e con Eschilo che chiama Giove *quello che anco* (*domina*) *in mare* (Δία καὶ τὸν ἐν θαλάσσῃ), notando pure che Giove inferno chiamavasi anche *Proserpina,* Περσεφόνεια (1).

CAPITOLO III.

COME NE' MISTERI SI CONSERVAVA PRESSO I GENTILI LA DOTTRINA DELLE IDEE DIVINIZZATE.

87. Ora l'essere, diviso nella umana mente dalla sua propria vita, è appunto il fonte delle idee. Non essendosi dunque conservata costantemente presso i gentili questa unione, e tuttavia riconoscendo i sapienti che niente potea pensarsi di più eccellente e di più stupendo dell'essere stesso, divinizzarono quest'essere che era loro manifesto diviso dalla vita, appiccicandogli poi questa, ma non più la sua, che era perita in quella divisione, bensì una vita non sua, concepita a similitudine della vita dell'uomo. Era un'illusione assai maggiore di quella, per la quale credevano, che le ombre de' trapassati venissero ravvivate e ricuperassero la memoria degli avvenimenti assorbendo gli effluvii vitali dal sangue delle vittime immolate; questo vapore vivifico, ancorchè il sangue degli uomini o degli animali sacrificati lo diffondesse, non si sarebbe potuto unire a quell'ombre, siccome cosa ad esse del tutto straniera.

Divinizzato dunque l'essere, che è il principio di tutte le idee, era conseguente che anche queste in altrettanti Dei si cangiassero. Ma come questa dottrina era superiore non dico alle menti, ma certo allo sviluppo intellettivo del popolo, così fu vestita di simboli e venne a lui presentata sotto la figura di simulacri e di riti religiosi, e a' soli iniziati secretamente si comunicava. Così noi accennammo di sopra le idee simboleggiate in uccelli che si dicevano lingue degli Dei: simbolo che

(1) Pausan. II, 24.

era comune a tutto l'Oriente e s'usava ne' misteri di Mitra. Il dottissimo de'Romani Varrone la pensava appunto così; poichè afferma avere egli raccolto da molti indizi, che ne' simulacri degli Iddii, che si mostravano ne' misteri di Samotracia, Giove significava il cielo, Giunone la terra, Minerva gli *esemplari delle cose,* che furono poi da Platone chiamati idee (1).

88. Sono alcuni, che raccogliendo molte interpretazioni arbitrarie e goffe che de' miti furono fatte da quelli che si chiamarono e chiamar si possono gli Allegoreti, conchiudono incontanente, che niuna dottrina si nascondesse sotto i miti e ne'riti e religiosi misteri. La conclusione è maggiore delle premesse, o piuttosto ad esse contraria. Che cosa prova quella voglia di vedere allegorie in tutte le antiche favole? Essa prova due cose. La prima, che c'era la persuasione che quelli che le avevano inventate aveano con esse voluto coprire sacre dottrine; e trovandosi questa persuasione costante fin da tempi antichissimi, ella dee avere un'autorità maggiore, che non possa avere quella di qualche erudito del nostro tempo, nel quale assai scarse reliquie si conservano di que' monumenti e documenti che stavano sotto gli occhi degli antichi. La seconda, che l'allegoria, il mito, il simbolo era conforme al genio degli antichi. Questa inclinazione al figurativo, che mosse in tempi più bassi a considerare le favole e i riti religiosi come allegorie, è una causa di certa esistenza, e idonea appunto a spiegare l'invenzione e l'istituzione di quelle narrazioni e di quelle pratiche religiose.

---

(1) De ling. lat. V. 58—E presso Aug. De C. D. Lib. VII, c. XXVIII, dove si legge: *Hinc etiam Samothracum nobilia mysteria in superiore libro sic interpretatur, eaque se quae nec suis nota sunt scribendo expositurum, eisque missurum quasi religiosissime pollicetur. Dicit enim se ibi multis indiciis collegisse in simulacris, aliud significare coelum, aliud terram, aliud EXEMPLA RERUM, quas Plato appellat ideas: coelum Iovem, terram Iunonem, ideas Minervam vult intelligi: coelum a quo fiat aliquid, terram de quo fiat, exemplum secundum quod fiat.* A torto Cristiano Augusto Lobeck, Aglaophamus p. 139 e 1244, crede trovare Varrone o in contraddizione con se stesso, o vacillante nella sua persuasione, perchè talora cogli Stoici riferisce la dottrina de' misteri a quella delle cause naturali, talora con Evemero alla storia delle dinastie. Tutte queste cose erano rifuse e mescolate ne' miti, che le velavano.

D'altra parte, anche al presente, più che lo studio della filologia e dell'antichità s'avanza, colla scoperta specialmente di nuovi monumenti, più si rinvengono dei criteri per distinguere le supposizioni di coloro che, interpretando allegoricamente i religiosi simboli dell'antichità, vi trovarono tutto ciò che la loro immaginazione vi metteva, dalle vere traccie d'una dottrina primitiva, originariamente e per varie ragioni vestita di simboli da coloro che istituirono le religiose cerimonie. Dottrina certamente difficile a sciogliere de' moltiplici rivestimenti, a cui soggiacque: poichè, come si tolgono alla vista le forme d'una persona sotto molte fasce avvolte intorno, così anche la dottrina di cui parliamo, coperta e ricoperta di figure, non si discerne se non con molta difficoltà.

89. Non si può intanto dubitare, che Platone, il quale assai probabilmente fu iniziato ne'misteri (1), come s'eran fatti iniziare Erodoto (2) e molti altri Greci, traduca a un significato razionale e sublime i riti di que' misteri; o che i sacerdoti così gl' interpretassero, o che il filosofo, secondo il suo costume, prendesse da essi occasione di trasferire le menti alle cose eterne.

(1) Si narra che Platone fosse in Eliopoli ammaestrato nella egiziana sapienza tra gli altri da Sechnuphis, un di que'sacerdoti. Vedi Clem. Alexandr. Strom. Lib. I. Sect. XV.—Cf. Apul., De Dogm. Plat., L. I; Valer. Max. VIII. 7. —Eusebio osserva, che Platone trattò cogli Ebrei in Egitto, scacciati per la seconda volta dalla patria, dominando i Persiani (Praep. Ev. XI, 8). —Dei Pitagorici uditi da Platone in Italia e in Sicilia, non è mestieri aggiunger parola, essendo cosa troppo notoria.

(2) Che Erodoto si sia fatto iniziare ne' misteri egiziani e greci, si raccoglie dalla sua storia (II, 3, 45, 46, 51, 170, 171). Nell'Euterpe, dichiara di non voler dire de' dodici Dei, a cui si prestò culto primieramente in Egitto, se non i nomi, e quello che richiedesse l'ordine della sua narrazione. Pausania (IX, 25) si scusa pure di non poter dire quali siano i Cabiri, e con qual rito si facciano i sacri della gran Madre. Molti altri autori antichi si fanno lo stesso scrupolo (Cf. Apollon. I, 917; Orph. Argon. 469, Valer. Flacc. Argon. II, 435; Aristid. T. I, p. 189; Athenag. Legat. II, 5; Suid. v. 'Αναδεῖ; Strab. l. X, c. III, 5; Diodor. V, 49; Paus. VIII, 25, 37). Collo stesso riserbo accenna pure a tali cose Platone, quasi cotesti autori avessero assunto l'obbligo di tacerne: benchè il filosofo, come diremo più avanti, non potesse guardare del tutto il segreto e incominciasse ad appalesare, come ci sembra, quelle cose arcane. Finalmente s'oda Vettio Pretestato gerofanta, Sacerdote del Sole e di Vesta, presso Macrobio (Saturn.

E indubitato che egli vi allude là dove dice, che « il solo « pensiero (διάνοια) del filosofo meritamente ricupera l'ali (per- « dute quando cadde l'anima in terra). Poichè colla memoria « ei sempre si sta congiunto a quelle cose, presso alle quali « Iddio essendo, è divino (1). E chi usa rettamente di tali ri- « cordanze (ὑπομνήμασιν), s'imbeve sempre di *perfetti misteri* « (τελετὰς τελούμενος), e diventa ei solo veramente perfetto » (2): dove i *misteri perfetti* sono manifestamente contrapposti alle cerimonie simboliche che s'adoperavano negli iniziamenti. Onde poco appresso, parlando dell' anime che, seguendo gli Dei, vedono le eterne idee, dice: « che vengono iniziate a que' « sacri riti (τελετῶν), che è lecito dire, di tutti i sacri riti « esser beatissimi » (3); preferendo anche l'intuizione della pura verità alle misteriose iniziazioni che s' usavano da' sacer- doti, ed alle stesse scuole de' filosofi che facevano un arcano della loro vera dottrina, come tra gli altri i Pitagorici. Come

---

l. I, c. VII): *Saturnalium originem mihi in medium proferre fas est, non quae AD ARCANAM DIVINITATIS NATURAM refertur, sed quae aut fabulosis admixta disseritur, aut a physicis in vulgus aperitur; nam occultas et manantes ex meri veri fonte rationes ne in ipsis quidem sacris enarrari permittitur; sed si quis illas assequitur, continere intra conscientiam tectas jubetur.*

(1) Abbiamo già osservato, come da questo luogo par che Platone ponga avanti a Dio un' essenza impersonale, che è il τὸ θεῖον, ossia l'ὀυσία ὄντως οὖσα, da cui prima nasce una mente, che è il primo Dio personale sempre aderente a tutta l'essenza. E per vero ella è una verità superiore alla ragione umana il concetto d'una *essenza* nello stesso tempo *persona*: questo è appunto il gran segreto svelato agli uomini dalla Rivelazione. Presso Platone dunque, il divino è la natura o essenza divina, e tutto ciò che in questa si contiene; e un tal nome appartiene a que' vocaboli, che abbiamo chiamati *sostantivi qualificati* (Psic. 1461), come il *sanctum* delle divine Scritture. Onde Platone anche dice, che il divino, l'essenza, è lontana dal dolore e dal piacere (πόῤῥω γὰρ ἡδονῆς ἵδρυται καὶ λύπης τὸ θεῖον. Epist. III). La seconda forma astratta è θειότης. E qui s' avverta, che il τὸ θεῖον, per indicare il sommo Dio, si trova in altri scrittori greci anche anteriori a Platone, eccetto Omero. Vedi Herod. I, 32; Tuc. V, 70; Xenoph. Cyrop. l. VI, c. II, Hell. VII (V 13). A imitazione poi degli scrittori profani, usò il τὸ θεῖον pel vero Dio anche S. Gregorio Nazianzeno, di cui vedi gli esempi nel Lessico d'E. Stefano ed. Didot, v. θεῖος.

(2) Phaedr. 249 C.

(3) Ib. p. 250 B. C.

dunque agli iniziati si proponevano a riguardare i simulacri o i simboli di certi Dei, così migliori spettacoli promette Platone a' buoni dopo la presente vita: cioè promette loro la vista delle vere cose divine; e già sembra voler dire, che come la filosofia, staccando l' uomo dal corpo, il fa spiritualmente morire, così anche in questa vita ei s' inizia a que' misteri colla speculazione del vero, e comincia a godere la vista di que' divini oggetti. Onde, mettendo anche se stesso tra gli orgiasti, dice: « i quali (sacri riti) noi celebriamo (ὀργιάζομεν) « certo integri, e scevri da' mali, quanti ce ne soprastessero « nel tempo avvenire, riguardando nella pura luce quegli spet« tacoli integri anch' essi e semplici e immobili e beati: noi, « dico, ordinati alle cose sacre, puri ed immacolati, e non sug« gellati da questo, che ora, portandolo intorno, chiamiamo « corpo, a lui legati come ostrica » (1). E soggiunge: « Que« ste cose poi, noi le dobbiamo alla memoria, in grazia della « quale ora noi, mossi dal desiderio di quello che una volta « abbiamo intuito, estendiamo il ragionamento » (2). Le quali parole sembrano alludere nello stesso tempo alla sua dottrina della reminiscenza e alla sua ammissione a' misteri. Ma quello che ci sembra non lasciare alcun dubbio intorno all' allusione, che il nostro filosofo fa in questo luogo alla sua propria iniziazione, si è il luogo ove, dopo aver detto che « poche anime rimangono, a cui resti una sufficiente memoria delle « cose vedute nell' altra vita », e che « queste, quando ve« dono qui una qualche similitudine delle cose che colà ri« guardarono, vanno in istupore e quasi fuori di sè, e tut« tavia ignorano che cosa sia cotesto effetto, non del tutto « abbastanza risovvenendosi », soggiunge che « in queste im« magini però » (di cui si faceva tant' uso ne' misteri) « niuno « splendore si vede nè della giustizia, nè della temperanza, nè « dell'altre cose, quante ce ne sono di preziose negli animi; « ma e solo pochissimi, e appena per certi oscuri istromenti, « accostandosi a quelle immagini, vedono il genere (γένος, l'es« senza) di quello che rappresentano » (3): dimostrando con

(1) Phaedr. p. 250, C.
(2) Ibi C.
(3) Ibi A. B.

ciò quanto poca cosa fossero que' riti misteriosi verso alle cose stesse che si pretendevano con essi simboleggiare. « Ma allora, « prosegue, era lecito vedere la bellezza chiarissima, quando « con quel coro beato seguendo la felice visione e contempla« zione, noi certo con Giove, gli altri poi con qualche altro « degli Dei, videro, e furono iniziati ai sacri misteri, che di « tutti i misteri si possono dire beatissimi » (1). Qui Platone mette se stesso con quelli che furono iniziati in Giove. Il qual passo rimane pienamente chiarito da ciò, che dice Olimpiodoro nel Commento del Fedone: « Scopo de' misteri, dice, è ridurre « le anime al loro principio, allo stato primitivo e finale, cioè « alla vita di Giove, onde sono discese con Bacco che ve le « riconduce. Così l' iniziato abita cogli Dei, giusta il grado « delle divinità che presiedono all' iniziazione ». Platone dunque mette se stesso tra gl' iniziati in Giove, e poco appresso parla d' altri iniziati in altre divinità, secondo i gradi dell' iniziazione, come accennano le citate parole d'Olimpiodoro.

90. Il pensiero dunque di Platone è questo. L'amore è vario, secondo che è diretto a un diverso fine. Questo fine è un *archetipo*: poichè nell' amato si ama qualche pregio, la sapienza, o la magnanimità o altro, e si vorrebbe che questo pregio fosse in lui sommo, appunto perchè è l' oggetto dell' amore. Tali pregi sono di quelle idee o essenze, che noi diciamo *qualificative*, le quali rendono perfetto l' esemplare che le possiede pienamente, informano gli archetipi. Togliendo da' misteri e dalle iniziazioni una figura di tutto ciò, Platone vede negli Dei Giove, Marte, Giunone, Apollo e simili (le cui statue si mettevano davanti agli occhi di quelli che s'iniziavano), tali archetipi. Dice dunque, che l' amatore è mosso da un amore di diversa indole, secondo che ha davanti agli occhi piuttosto uno, che un altro di tali Dei o archetipi, che cerca nell' amato, e a cui si studia di rendere l' amato sempre più simile. In tutto questo però egli mescola, come dicemmo, una certa garbata derisione degli iniziatori e delle iniziazioni; dalle quali vuole il filosofo elevare la mente, ritraendola a cose più degne, quando gl' iniziatori

---

(1) Phaedr. p. 250, B. Questo andar dietro a Giove richiama l' ἐτέλεσαν (secondo l'emendaziono del Wakefield) Διὸς ὁδὸν di Pindaro, Olimp. II. 123 segg.

volgari si fermavano a' que' vani riti, e spesso anche a cose sconce o minuziose. Onde Platone incomincia riferendo due versi che attribuisce agli Omerici, i quali versi egli afferma essere arcani e rozzi. In essi dicesi, che i mortali chiamano Amore Ἔρωτα, cioè *volatile*, e gl'immortali lo chiamano Πτέρωτα, cioè *alato* « per la necessità che ha di volare », dov' è nascosto un sottile scherno, per l' osceno equivoco che rende in greco il secondo verso. A cui poi soggiunge, che la necessità di volare parte è vera, parte no. « Poichè chi de' seguaci di « Giove fosse preso, potrebbe portare il peso di ciò che si « nomina *alato* più costantemente; ma quelli che hanno reso « culto a Marte, e con esso se ne sono andati in giro allac- « ciati dall' amore, se pensano che l' amato faccia loro qualche « ingiuria, volano facilmente all'uccisione, e così precipitano a « far sacrificio tanto di se stessi, quanto degli amati. E così « secondo quel Dio qualunque, col quale ciascheduno condusse « il coro, lui onora ed imita, finchè può vivere, e finchè rimane « incorrotto, e a questo modo quì mena la prima generazione « della vita, e tale si dà agli amati, e tali li rende. Ciascuno « dunque, secondo il suo costume, elegge l' amore delle cose « belle, e come fosse a sè un Dio, gli fabbrica e adorna quasi « la statua per onorarlo e fargli sacrificio. I cultori dunque di « Giove cercano d' amare colui, che abbia un animo gioviale, « e però considerano se per natura sia atto alla filosofia e « all' impero; e quando, trovatolo, l'amano, fanno di tutto ac- « ciocchè sia tale. E investigando in se stessi la natura del « proprio Dio, finalmente ottengono il loro desiderio; chè essi « si sforzano di riguardare con tutte le loro forze nel Dio, e « di poi, quando colla memoria lo toccano, sono afflati dalla « divinità e prendono da lui i costumi e gli studi, a quel « modo che all'uomo è possibile il farsi partecipe di Dio. Ma « poichè di tutte queste cose riferiscono la cagione all'amato, « più ardentemente s'accendono d'amore. E se traggono quelle « cose da Giove, trasfondendole nell'animo dell' amato, a guisa « delle sacerdotesse Baccanti lo rendono simile, il più che pos- « sano, al proprio Dio. Chiunque poi ha seguitato Giunone, « cerca uno che sia regale, trovato il quale, avendo esso una « simile affezione, fa le medesime cose tutte in verso a lui.

« Oltracciò, i cultori d'Apollo e degli altri Dei, imitando i singoli « Dei, cercano un giovane disposto per natura alla stessa guisa: « e fatto acquisto di lui, ed essi Dei imitando, e persuadendo « i loro amati, e ammoderandosi, si conducono a loro potere « nello studio e nell'idea (ἰδέαν) dello stesso nume » (Phaedr. p. 252, 253). Così Platone si serve delle sacre cerimonie de' misteri per condurre l'intelligenza alle cose più nobili quasi da esse simboleggiate.

91. Tutto questo luogo di Platone abbraccia ad un tempo le due iniziazioni, di cui Olimpiodoro fa cenno nel sopraccitato commento al Fedone, dicendo: « Due iniziazioni si danno: quelle « di questo mondo, che sono, a così dire, preparatorie: quelle « dell'altro, che compiono le prime ». Secondo Platone, tutte due sono *vere* iniziazioni; quelle dell'altro mondo, in cui nel coro degli Dei si videro le eterne essenze; e quelle di quaggiù, proprie de' filosofi che si vanno rammemorando di quello che videro prima di nascere, e la memoria in essi più o meno se ne risveglia all'incontrar nella vita presente le similitudini di quelle essenze. Quello poi, che si faceva ne' riti de' misteri, il tocca come una cotale finzione e materiale rappresentazione delle due iniziazioni vere, che egli stabilisce: degradando così tali riti troppo più sotto di quello che li vantassero i pagani sacerdoti, non senza cospergere del suo solito attico sale la loro soverchia serietà e i loro vanti orgogliosi.

CAPITOLO IV.

COME LA VITA DIVISA DALL' ESSERE FU CAGIONE D' IDOLATRIA.

92. Questo gran vero dunque, che Iddio sia l'essere sussistente, rimase oscurato, non mai spento del tutto nelle memorie degli uomini. Un Dio nascosto e ineffabile gli uomini supposero sempre al di là di tutti i loro falsi Dei, e nel fondo de' loro animi quasi involontariamente l'invocavano: a lui temevano accostarsi, consci della propria indegnità, e dalla corruzione della propria volontà riversati di continuo sul mondo sensibile.

Lasciando dunque in una colpevole dimenticanza il vero Dio, rivolsero la loro attenzione a' due elementi, da' quali ne risultava il concetto. Divisi questi l'un dall'altro, non formavano più Dio, ma in sua vece rimasero due idoli: il primo de' quali, cioè l'essere, fu l'idolo de' filosofi, e spezzato anch'esso e moltiplicato nelle idee, originò un politeismo filosofico, proprietà di pochi, arcano a molti; il secondo, cioè la vita, divenne l'idolo della gran massa, e questa vita cessando d'esser divina, rimase vita umana, e spezzata pur essa e moltiplicata diede origine al politeismo popolare e politico.

93. Della prima di queste due idolatrie, cioè di quella del razionalismo filosofico, abbiamo parlato fin qui, e ad essa ritorneremo di novo. Ora dobbiamo considerare l'idolatria del sensismo. Quella convertiva in Dio la natura ideale, che non può pretendere altro maggior titolo, che di divina (1). Questa adorava come Dio la natura della vita sensibile, che nulla ha di divino. E Platone in fatti non la chiama mai *divina*, anzi dal divino

---

(1) Platone nondimeno distingue Iddio dal divino, come abbiamo accennato, non però al tutto sufficientemente. Nel Timeo p. 68 dice, che Iddio nella produzione del mondo fece uso di due cause, che nomina il *necessario* e il *divino*. Al qual luogo lo Stallbaum fa questa nota: *ubi* τὸ θεῖον *ideam*, τὸ ἀναγκαῖον *res mutabiles intelligas* (Phileb. Proleg. p. XXVII). Quì distingue dunque *Iddio* dal *divino*, come pure appresso, dove nota che degli *animati divini* fu autore Iddio stesso (καὶ τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίνεται δημιουργός), laddove commise la generazione degli animati mortali a' suoi nati (Tim. p. 69). Ma poi ricade nella confusione tra Dio e il divino quando chiama il mondo e Dio sufficiente a se stesso e perfettissimo, τὸν αὐτάρκη τε καὶ τὸν τελεώτατον θεὸν (Tim. p. 68; cf. 29, 32), il che certamente dee riferirsi all'esemplare, ossia al complesso delle idee del mondo, che è il Dio generato di Platone. Ma se in questo erra chiamando *Dio* il *divino*, non erra però riconoscendo il Dio generatore di tale esemplare; se pur è vero, che egli faccia questo Dio generatore dell'esemplare del mondo, da questo indipendente, e non prenda questo esemplare stesso come la forma di Dio, per la quale Dio sia Dio, cioè Dio sia Dio pel divino, come dice altrove. Gli Stoici in appresso caddero più al basso, perchè non solo fecero del *divino* della mente umana, cioè delle idee, un Dio, ma unirono le idee, loro Dio, alla natura materiale, se non anche le confusero con essa. *Universa*, scrive Seneca (Epist. LXV, 24), *ex materia, et ex Deo* (le idee) *constant*. E ancora (De Benef. l. IV, c. VII): *Quid enim aliud est natura, quam Deus, et divina ratio toti mundo et partibus ejus inserta?*

apertamente la separa, e la dice un'altra specie d'anima mortale, non fatta da Dio, ma da' suoi nati, e nel corpo umano pretende ch' ella tenga un luogo inferiore al capo, acciocchè, dice, « il divino non si macchi, o il meno possibile, per al« cuna contagione di cose mortali » (1). Ma i Platonici che vennero in appresso, accompagnandosi di nuovo colla moltitudine superstiziosa, riguardarono per divina anche la vita sensibile; e la vegetale dissero « l' ultimo de' divini » (2).

94. Lasciando noi dunque per ora i filosofi, vediamo in che modo la *vita*, divisa dall'essere, divenisse l'immensa scaturigine dell' idolatria popolare e comune. Non può essere nostro intento d' indagare tutte le cause speciali e inferiori dell' idolatria: molto meno tutti i diversi accidenti, che determinarono quelle cause a produrre i loro effetti. A ragion d'esempio, se un padre fece l' immagine d' un figlio morto e la adorò (3), questo non fu che un accidentale avvenimento, che diede occasione e movimento alla vera causa che preesisteva nelle disposizioni della natura umana, e la condusse a manifestarsi in quella, piuttosto che in un' altra forma. Qual è dunque questa causa ?

95. La prima causa è indubitatamente da riconoscersi nella stessa condizione dell'intelligenza umana, che avendo per suo oggetto l'essere illimitato, ma vôto di realità, prova il bisogno di rinvenire una realità pure illimitata, che lo possa empire ed integrare. Per questo l'uomo, come ogni altro ente dotato d'intelletto, aspira di continuo all'infinito, e si rimane inquieto fino che non l' abbia raggiunto, o non si persuada almeno d'averlo raggiunto: in una parola, l' uomo è fatto per la divinità, e a questa tende continuamente per razionale istinto di sua natura, sia ch' egli lo assecondi, o sia che il combatta in se stesso.

D' altra parte il vero Dio, essendo del tutto insensibile ed infinito, non si raggiunge colla cognizione, senza uno sforzo straordinario, dovendo il pensiero, per conoscerlo (e sempre

---

(1) Tim. p. 69.

(2) *Vegetalis animae pars, quae est ultimum divinorum.* Plotin. V, 9, 14 arg.

(3) Sap. XIV, 15.

imperfettamente), sollevarsi su tutta la natura, e uscire affatto dell'universo sensibile per cercare, di là di questo, un tal ente, di cui non può ritrovare alcuna immagine o similitudine, perchè non ha nulla affatto di comune con tutto ciò che l'uomo conosce ed ama: un ente oltracciò, la cui grandezza infinita opprime, la cui santità spaventa. Or suppongasi, che a questa difficoltà intrinseca, che l'uomo dee avere a cagione della limitazione delle sue facoltà, si sia aggiunta un'avversione verso ciò che è la stessa santità, prodotta dalla colpa; e che la coscienza di questa e la volontà, serva della medesima, al pensiero del vero Dio unisca di più quello d'un giudice severo e inesorabile. Egli è troppo chiaro che il pensiero umano, lungi da sentirsi inclinato a tentare quell'immenso sforzo che gli si richiede per sollevarsi in fino a lui, ne fuggirà anzi abitualmente l'idea e perfin l'ombra, e da esso abborrirà come da cosa ingratissima e incredibilmente molesta. Ora, di questo stato d'avversione al vero Dio, di cui il genere umano diede tante prove, v'ha la naturale spiegazione, come è noto, nel Genesi.

Da una parte dunque, una legge della natura conduce il pensiero dell'uomo alla ricerca di Dio; dall'altra, la difficoltà di rinvenirlo e un'avversione colpevole lo ributta dal Dio vero. Posto in questa condizione il genere umano, non gli rimane che l'illusione; si sforza di persuadersi che sia infinito quello che non è tale: ecco la causa dell'idolatria. Vediamo, come il pensiero poteva facilmente tessere a se stesso un'illusione così deplorabile.

96. Ci hanno cose, che quantunque non sieno infinite, tuttavia eccedono l'umana capacità in questo senso, che l'uomo non ne sa assegnare i confini: gli si presentano come indefinite. Tutto quello che è misterioso e inesplicabile all'uomo, è di questo genere. Ora il passar col pensiero da ciò, di cui non si vedono i confini, al giudizio che sia infinito, è cosa facilissima: l'indefinito è un infinito apparente. L'uomo dunque giudicò che tutte le cose, di cui nascosti sono i limiti al suo sguardo, sieno infinite; che sia infinito e inesplicabile l'indeterminato, il grande senza misura da lui assegnabile. In questa maniera egli giunse a formarsi degli Dei secondo le sue inclinazioni.

Di tutte le cose indefinite la più indefinita è l'*essere*, e però questo, come dicemmo, divenne il Dio de' sapienti. Di tutte l'altre cose, la *vita*, come doveva essergli la più allettevole, così gli era anche la più misteriosa, la più inesplicabile, e tale anch' essa, che ammetteva un'indefinita potenza ed estensione. E chi infatti potrebbe trovare confini alla vita? Chi conoscere fin dove si può diffondere lo spirito di vita, e che cosa può fare? Per nessun verso ripugna che ci abbia una vita anche veramente infinita, e tale è certo quella di Dio; ma anche la vita di cui l'uomo ha sperienza è tal cosa, che si può concepire con una gradazione che non ha fine. Divenne questa adunque l'inesauribile miniera degli Iddii popolari.

97. E più facilmente ella doveva sembrare qualche cosa di indefinitamente grande e di stupendo agli uomini primitivi, poichè pareva ad essi di vederla in effetto sparsa per tutti gli enti, di cui consta l'universo. Uno scrittore, che pose uno studio profondo a investigare l'indole delle antiche religioni, così si esprime a questo proposito:

« Basta volgere uno sguardo sulle poesie e sulle religioni « de' popoli, per convincersi di questo fatto incontrastabile: « che tutte ci danno quest' antica e universale credenza, che « ogni cosa nella natura è dotata di vita e di sentimento. « Niuna distinzione tra materia, e spirito; nel pensiero nativo « de' primi uomini, tutto vive d'una vita comune e uniforme. « Più ancora, tutto vive alla maniera dell'uomo, tutto si rap- « presenta colle fattezze di questo. Non è ella una disposizione « sopra modo naturale, non è la stessa voce della natura que- « sto consenso de' popoli, specialmente alle prime età, quando « non conoscevano ancora altra guida, che la stessa natura? » (1).

98. E per vero, questa maniera antichissima e universale di considerare la vita come la causa di tutti i fenomeni della natura, è assai meno irragionevole che or non si pensi, benchè sia contraria ai pregiudizî scientifici del nostro tempo (2). È

---

(1) Creuzer, Religione etc. P. I, l. III, c. II.

(2) In un altro luogo lo stesso autore sembra consentire con questo modo di considerare la natura, comune agli antichi, scrivendo così: « Il senso « naturale e diritto de' popoli dell' antichità, tutto alieno da coteste idee

indubitato, che l'uomo non conosce alcun'altra vera causa in tutto il mondo, eccetto sola la vita; convien dunque o ricorrere a gratuite, oscure e assurde ipotesi, o rinunziare a spiegare i fatti, o ricorrere, per averne una spiegazione plausibile, ad un principio di vita. E così la natura indetta il bambino di giudicare, com'ella indettava il genere umano nella prima età; poichè il bambino pensa, che tutte le cose vivano e sentano come lui. La scienza con tutti i suoi progressi non ha potuto scoprire una sola causa; tutto quello, ch' ella pretende aver fatto, si è di negare quell'unica causa, che l'uomo primitivo credeva di ravvisare, e con cui si spiegava le naturali vicissitudini; e quindi tutta la sua gloria si riduce alla pretensione, che ha, d'averci fatto conoscere la nostra piena ignoranza per riguardo alle cause.

99. Tornando dunque a quello che dicevamo, il genere umano fino da' tempi antichissimi si persuase che la divinità consistesse nella *vita*, e in una vita simile alla sua propria. E poichè credeva che la vita fosse diffusa in tutta la natura, per ciò da per tutto gli parve di ravvisare la divinità presente. Così la divinità divenne per lui l'anima del mondo; e tutte le cose che a lui paressero partecipare della vita, e perciò d'una parte di quest'anima, divennero i suoi Dei. Egli è chiaro, che con questo fecondo principio gli Dei potevano ed anzi dovevano moltiplicarsi nelle sue mani senza fine. E in fatti si dice, che i soli Dei inferiori dell'India, anzi una sola classe di essi, chiamati *Apsaras*, oltrepassino il numero di seicento milioni.

« d'una meccanica e d'una fisica interamente materiali, che in appresso « tanto progredirono e divennero dominanti, anzi che vedere nel grand' e« dificio dell'universo una macchina inanimata e senza vita, vi ammirava « la stessa vita nella sua più bella interezza: un essere vivente, un ani« male immenso: per essi gli astri non erano già masse di luce o corpi « opachi moventisi circolarmente ne' cieli secondo le leggi dell'attrazione e « della ripulsione, ma erano corpi viventi, animati da spiriti, e vedevan di « questi in tutti i regni della natura, fino all'ultimo gradino della scala « degli enti, fino alla pietra » Creuzer, op. cit. P. I, l. III, c. V.

CAPITOLO V.

NELLE ANTICHE MITOLOGIE SI RAVVISA UN SISTEMA LAVORATO AD ARTE.

100. Egli è chiaro, che questa popolazione innumerabile di Dei, veduta di primo aspetto, altro non ci presenta, che una specie di caos confuso e sregolato, dove l'immaginazione senza freno nè guida si sia sbizzarrita, quasi abbandonata a caso. Tuttavia l'aver trovato un principio unico di fertilità inesauribile, che spiega e domina quell' immensa moltitudine, già ce la riduce in qualche modo ad unità ed ordine.

Ma vien voglia di ricercare di più, se qualche vestigio di sistema si rinvenga anche nella maniera, colla quale si sono prolificate quelle divinità: crediamo potere fin da ora affermare, che il risultato d'una tale ricerca è il seguente.

101. Il principio della deificazione della vita umana, istintivo all'umanità decaduta, appartiene ugualmente al volgo, e a quella classe d'uomini, che dal volgo si distingue per sapere e avvedimento, e per potenza. Ma la maniera di dedurre e d'immaginare le divinità particolari da quel concetto generico della vita, non poteva certamente esser la medesima per queste due classi di persone. È naturale che il volgo vada immaginando le sue divinità quasi per accidenti e a capriccio, secondo gl'istinti e le passioni del momento: così appunto i selvaggi d'ogni tribù o borgata o famiglia si creano o si fabbricano i loro fetisci. Ma la classe dei sapienti, che si trova sempre in un popolo già fisso e ordinato a civile governo, quelli che si fanno capi e maestri dei culti, o che vogliono giovarsi delle religiose credenze per dominare i popoli, procedono diversamente, e inventano in parte, in parte compongono, cogli elementi che trovano, un sistema che colla sua regolarità, con riti determinati, e con una certa verosimiglianza acquisti stabilità, inspiri reverenza, non sia privo d'una apparente ragionevolezza. E questo spiega perchè, considerandosi attentamente le più antiche superstizioni, si scopra in esse un disegno sistematico, che non può in nessun modo ésser fatto a caso, o a brani, ma che

mostra i vestigi d'una mente che lo concepì intero, perfezionato in appresso da' dottori della stessa scuola.

Lasciando noi dunque da parte tutto ciò, che può appartenere alle irregolarità provenienti dall'immaginazione della plebe, che prive d'arte non si lasciano raccogliere, vediamo come nel fondo di tutte le antiche mitologie si giaccia un sistema ordinato ad arte, e in appresso più volte modificato, che (perdendosene col volger dei tempi l'intelligenza) fu a mano a mano ricoperto d'altre e d'altre aggiunte, discordanti dal primo concetto; onde in fine se n'ebbe quel mostruoso e indecifrabile ammasso di discordi superstizioni, che apparve nei tempi dei romani imperatori.

Tracciamo in breve quell'antico sistema.

102. Quando si rimove dal pensiero la prima causa, totalmente divisa dal mondo, all'uomo non rimangono, per ispiegare i fenomeni dell'universo, che cause naturali. Volendosi dar ordine a questo naturalismo, conveniva classificare queste cause. Esse dunque si ridussero a due generalissime, che noi chiameremo *forza attiva*, *e forza passiva*. In queste parve a quegli speculatori d'aver trovate le due prime forme delle nuove divinità.

Ma poichè l'atto produttivo non nasce se non per la congiunzione delle dette due cause, perciò le due prime forze furono considerate, or ciascuna da sè, or congiunte insieme; e così le due forze congiunte diedero origine ad una terza forma della divinità; e s'ebbe come una trinità di forme.

Ma, come già abbiamo osservato, non c'era causa, non forza per gli uomini primitivi, che non fosse vivente, e vivente di vita umana, poichè non sapevano concepire altra vita. Entro il cerchio dunque della propria vita, l'uomo che s'era messo su questa via, doveva prima di tutto ravvisare quelle divine forze; e queste dovevano servirgli d'esempio e di tipo a tutte l'altre, che supponeva negli altri enti della natura. Così le due prime forze divine doveano naturalmente apparirgli nel principio maschile, e nel principio femminile. Questi due principî perciò furono i primi Dei dell'uman genere traviato: essi stessi nella loro unione, una terza forma della natura divinizzata.

Così il sistema religioso di semplice naturalismo, inventato

a sostituzione della religione rivelata da Dio e abbandonata, venne edificato su pochi e semplici principî, non senza sagacità osservati, esistenti nella natura.

103. Ma su queste prime linee del nuovo edificio religioso il lavoro de' sapienti del secolo, sacerdoti e reggitori de' primi popoli, si continuò regolarmente tostochè s' istituirono e s'organizzarono collegî e scuole: il che avvenne fino dalla più remota antichità nei popoli agricoli, che primi presero un domicilio fisso ed edificarono città. Costoro, depositarî di questo sistema semplicissimo di naturalismo, ne fecero un arcano alle moltitudini, a cui lo presentarono ravvolto ne' simboli sensibili e nelle esteriori cerimonie: e l'invenzione e l'istituzione di questi simboli e riti fu appunto l'oggetto principale de' loro studi. Volendo essi dare in pari tempo a tali credenze una direzione che riuscisse benefica a' popoli a cui la imponevano, vi associarono lo studio dell'agricoltura, della medicina, e soprattutto dell' astronomia (1), delle quali scienze divennero esclusivamente i maestri. Ridotte tutte le cause de' fenomeni alla vita divinizzata, con questo era già aperto il varco a far sì che la religione si mescolasse, si confondesse, s'identificasse assai facilmente con tutte le arti e le scienze naturali.

Non è forse inverosimile, che un tale sistema naturalistico fosse già concepito avanti il diluvio; giacchè ben tosto dopo apparisce distintamente nell' Armenia, e nella Caldea, dove pure nacque, a quanto sembra, o certo si coltivò l'astronomia, e incorporata alla religione de' due principî, la vestì d'una forma nuova e più magnifica, che non depose mai più: di maniera che l'entrata dell' astronomia nella religione de' due principî si può considerare come un'epoca solenne, dalla quale il politeismo prese uno de' suoi più importanti sviluppi.

104. Del rimanente, conviene distinguere quegli incrementi sistematici, che la teoria religiosa de' due principî ricevette

---

(1) Moise Maimonide, che nel *Morè nebouchîm*, P. III, c. 29, 30, dà una notizia del Sabeismo pregiata anche da' moderni eruditi, dice, che lo spirito del Sabeismo era d'incoraggiare l'agricoltura, consecrando ciascuna operazione di quest' arte col farla dipendere da un corpo celeste quasi Dio tutelare.

da' sacerdoti, o che da altri sacerdoti furono in diverse nazioni trasportati fin da' tempi antichissimi, e ne' tempi successivi rimasero inviolabilmente custoditi come tradizioni le più autorevoli e precetti degli Dei, dagli sviluppi o dalle modificazioni posteriori. Sebbene la storia di quel primo lavoro sia perduta, tuttavia traccie e vestigi ci rimangono, da' quali possiamo raccogliere, che quasi in ogni popolo ci furono de' primi istitutori e fondatori, venerati come sapienti, sacerdoti, o ispirati (1), che poterono introdurre un sistema fisso di credenze simboliche, e un complesso ordinato di cerimonie esterne corrispondenti.

105. E quantunque le memorie di questi antichi sapienti ordinatori dei culti, e autori de' libri avuti per sacri, sieno state posteriormente involute nelle favole, pure non c'è alcun motivo pel quale non si possa vedere sotto il nome dell'Oannes, autore de' libri sacri babilonesi e inventore dell'astronomia, un primo personaggio, al quale poi si rattaccassero le favole, da cui venne ricoperto (2). E così pure non c'è ragione per la quale non si possa credere, che un Taaut fosse l'autore de' libri che si conservavano come sacri presso i Fenicî (3), e che un Surmo-Bel (4),

---

(1) L'inspirato, *μάντις*, non avea un carattere pubblico come i sacerdoti; Calcante si chiama ancora in Omero *οἰωνοπόλος* (Il. A', 69), *θεοπρόπος οἰωνιστής* (Il. N', 70), e in Eschilo (Ag. vs. 122) *στρατόμαντις*. Onde i sacerdoti, organizzati in collegî che conservavano le tradizioni, esercitarono un'influenza maggiore, e più costante, nella formazione e propagazione delle idolatriche superstizioni. — I legislatori poi, se non erano gli stessi sacerdoti, si spacciavano come cari agli Dei, e in comunicazione con loro.

(2) Tra i vari nomi co' quali è chiamato quest'Oannes, c'è quello, in Apollodoro, di Ὠδάκων. Sembra esserne venuto l'idolo Dagon, che significa *pesce*. C'è qui forse una di quelle favole venute da' nomi propri, i quali significando qualche cosa innanzi d'essere imposti ad una persona, più tardi, o per voglia di farne un enimma o per essersi smarrita la memoria del nome proprio, fan convertire la persona stessa nella cosa dal nome impostole significata, come qui Oannes in un mostro marino. In ebraico non solo דָּג *(dag)* significa *pesce*, ma anche נוּן *(nun)*.

(3) Sanchon. Frag. coll. 26 Orelli.

(4) Gesenio interpreta Surmo-Bel per *Beli semen*, il che verrebbe a significare un individuo o una scola proveniente dall'antico Bel, che si considera come il primo anello di questa successione di savi fenicî. Questo Bel

e una Thuro o Chusarthis in appresso li commentasse (1): che un Thoth o Hermes, simile o identico al Taaut fenicio, fosse l'autore de' libri sacri d'Egitto, accresciuti poi di mano in mano da' sacerdoti, e che aiutato dalla potenza d'Osiri, istituisse forme di culto in Egitto (2), a cui Anubis applicasse l'Astrono-

---

o Chijun s'identifica da alcuni eruditi moderni a Saturno, a Chon, ossia all'Ercole Tirio, che lasciò scritta la sua dottrina sulle colonne ne' templi (γράμματα 'Αμμουνέων, *Ammounim, colonne*), o in libri sacri (ἱεραὶ γραφαὶ) consultati da Sanconiatone. Ma questo stesso nome di Sanconiatone s'interpreta da Movers (Die Phoenizier, Vol. I. Bonn. 1841 p. 99 sgg.) San-Chon-Iâth, *la legge intera di Chon*, che è il nome di Baal-Ercole; e così, in vece d'un autore, Sanconiatone sarebbe il titolo della raccolta de' libri sacri fenici. Senza negare l'interpretazione della parola, noi non troviamo difficile a concepire ch'essa fosse imposta ad un uomo come suo nome proprio, forse appunto per essersi egli applicato a fare la raccolta de' libri sacri più antichi, come fece Confucio presso i Cinesi.

(1) Thuro significa *legge*; per Chusarthis s'intende dagli eruditi l'unione o l'*armonia*. Si crede, che sotto questi titoli da' Sacerdoti fenici si pubblicassero altri libri a commento de' più antichi, attribuendoli a quelle due divinità rispondenti al Cadmo fenicio (il secondo Thoth, o Agathodémon, il *buon serpente*), e ad Armonia sua sposa.

(2) Manetone riferisce, che Thoth, il primo Hermes, avanti il Cataclismo scrisse sopra colonne, in lingua sacra, i principî delle scienze. Queste colonne erano collocate nella terra seriadica, ἐν τῇ Σηριαδικῇ γῇ. Dopo il Cataclismo questi principî furono tradotti in iscrittura geroglifica, e in lingua comune, dal figlio d'Agatodemone, il secondo Hermes, padre di Tat (come alcuni insigni filologi intendono doversi tradurre queste parole: ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ δαίμονος υἱοῦ τοῦ δευτέρου 'Ερμοῦ, πατρὸς δὲ Τάτ). In un passo d'Hermes, conservatoci da Stobeo, si dice che quelli che trascrissero e comunicarono agli uomini le dottrine ermetiche furono Osiride (chiamato anche Agatodemone) e Iside, essendo stato Hermes il loro istitutore. Giuseppe Ebreo attribuisce al patriarca Seth l'avere fatto scrivere su due colonne, l'una di pietra e l'altra di cotto, i principî della scienza e le scoperte astronomiche, per sottrarli alla doppia innondazione d'acqua e di fuoco predetta da Adamo, sussistenti ancora al tempo di Giuseppe nella terra Siriad κατὰ γὴν Σιριάδα. Raffrontando questi due luoghi, l'uno di Manetone, l'altro di Giuseppe, conseguirebbe, che il primo Ermete tre volte grande fosse il Patriarca Seth (Flav. Joseph. Antiquit. Jud. L. I, c. II, 3). Jablonski crede di trovare affinità tra i nomi Sothis, Soth, Seth, Thoth, Thoyth (Panth. Aegyptior. P. II, l. III, 12). Si può fare anche un ravvicinamento di senso. In fatti, secondo lo stesso Jablonski (Panth. P. III, l. V, c. V, 11-20; e Vocab. Ægypt.), Thoth, o Theuth, o Thoyth vorrebbe dire: « la colonna ». Ora Sath, che ha la stessa origine di Seth (dalla radice שִׁית *scit)*, vuol dire appunto *colonna*. Di più, in

mia; che Mithras e Phlégyas insegnassero dogmi religiosi, o istituissero riti in Etiopia (1); che Mahabad in Persia scrivesse i quattro libri sacri, il suo figlio Mahabali v'introducesse l'astronomia (2), Huscheng v' aggiungesse il culto del foco terrestre (3),

---

plurale si dice Sathoth, onde è facile dedurre Sothis e Thot, che probabilmente è plurale, e significa non « la colonna » ma « le colonne ». Questo rende più verosimile, che anche Hermes sia greca traduzione del valore della parola Thoth, come sostiene il Lévesque (Études de l'hist. anc. II, p. 32) seguito dal Guigniaut, facendola derivare, come Ἕρμα od Ἕρεισμα, base, appoggio, sostegno, da ἐρδω, ἐρίδω, ἐρείδω. Se dunque si supponga, che Seth fosse quello che gli Egiziani dissero Thoth tre volte grande, ne verrebbe, che il secondo Thoth fosse quello che innanzi a tutti raccolse o portò in Egitto la dottrina tradizionale del primo. La casta sacerdotale d'Egitto avrebbe poi accresciuto la somma de'libri ermetici, prima al numero di 42, e Jamblico pretende che in appresso fossero arrivati fino al numero di 20 mila (De Myster. Aegypt. VIII, 1), che forse altro non era che il numero de' volumi risultante dal catalogo di qualche biblioteca de' Sacerdoti egiziani. Alcuni pretendono che il racconto di Giuseppe appartenga a Cham, piuttosto che a Seth. Ma Cham ovvero Misraim potrebbe avere imitato il primo nello scrivere sulle colonne, e in libri, la dottrina, per conservarla. È conforme all' indole camita il prendere tali provvedimenti dopo il diluvio, de'quali s' ha esempio nella torre babelica, edificata, a quel che pare, per difendersi da un novo diluvio. Il secondo Ermete dunque sarebbe stato il Thoth, ch' è chiamato *grande e grande* nell' iscrizione di Rosetta, e a cui sembra attribuirsi l'invenzione dell'alfabeto (Plat. Phileb. p. 223); quando al primo tre volte massimo s'attribuisce la scrittura geroglifica, o almeno la parte figurativa e simbolica di essa. Questo Thoth corrisponderebbe a Taaut, o Thôout, che i Fenici facevano appunto inventore della loro scrittura alfabetica (Euseb. Praep. Ev. I, 9). E uno stesso personaggio potrebbe essere l'Oannes venuto per mare ad ammaestrare i Babilonesi.

(1) Favorin. ap. Stephan. Byz. v. Ἀιθίοψ. Gli Etiopi adoravano il Sole. Forse dall' Etiopia questo culto venne in Egitto, onde il primo re di On, o di Eliopoli, la città del Sole, in Egitto chiamavasi Mitres o Mestres, e fu questi che innalzò gli Obelischi (Plin. Hist. nat. L. XXXVI, c. XIV, 1-14.). Il Μέστη, nome egiziano presso Giuseppe, è spiegato per Misraim da Forster (Ved. Jablonski, Voc. Aegypt.).

(2) Alcuni pretesero di trovare in questo Mahabali, Baal, o Belus.

(3) Narrasi che Huscheng o Pischdad, vedendo uscire la scintilla dall'urto di due ciottoli, la prendesse per cosa divina. Secondo l'opinione del Goerres, Sem, Dschem, Dschemschid sarebbero lo stesso personaggio, l'Achemene de' Greci, e rappresenterebbe questo patriarca o la sua stirpe, che discendendo dal Caucaso avrebbe formato la gran monarchia dell' Iran che si sarebbe estesa fino all' Himalaya. Ne' primi tempi si' dovesse conservare la religione

e Hom o Homanes (1) e in fine Zoroastro ultimassero e riformassero la dottrina e le pratiche; che Apollo, il quale introdusse il proprio culto in Delfo, sia stato un sacerdote (2), non altramente che Abaris sacerdote delle regioni caucasee (3); che Cerere sia stata una sacerdotessa inventrice e diffonditrice di simboli e di riti sacri (4). È cosa naturale il pensare, che, ordinato una volta un dato culto in una nazione con cerimonie e pompe misteriose, venisse di poi d' uno in altro popolo trasportato e diffuso, sia per mezzo delle colonie, sia da' mercatanti o viaggiatori, sia per le guerre che cacciavano d' una sede all' altra interi popoli o li sparpagliavano, sia per opera della politica, o sia finalmente per ispeculazione de' sacerdoti, o per lo stesso amore della superstizione, o di qualche beneficio che credevano con essa arrecare a' popoli ancor fanciulli. Così si narra che Dardano istituisse i sacri de' grandi Iddii in Samotracia (5). Olen, sacerdote e poeta anteriore a Pamfo e ad Orfeo, viene, alla testa d' una colonia

---

semita pura. Questa prima monarchia semita, secondo lo stesso Goerres, sarebbe stata invasa da Zohak, il Tasi o l'Arabo, nel quale egli vede Nembrod, il capo de' Chusiti, il Mardocente, il Nino, o il Sesostri de' Greci, cioè la nazione caldea, d'origine araba, e la dinastia de' Dercetidi stabilita a Babel o Babilonia. L' Iran rimase diviso in due parti: l'Ovest fu in potere de' Chusiti; all'Est o al Nord-est si rifuggirono i Semiti fino a Feridoun, lo stesso che Perseo de' Greci; e questa seconda branca de' Pischadiani venuta dall' Oriente conservò il trono per cinque secoli fino a Kai-Kobat, l'Arbace de' Greci, capo della dinastia de' Kaianidi o de' Medi, verso il 900 a. C.

(1) Si pretende che Hom vivesse sotto il regno di Dschemschid, avanti che Zohak dividesse questo primo regno in due, e che fosse il fondatore del Magismo. Dicono che Mag e Mog in pehlvi significhi sacerdote. Nell'antico irlandese *mogh*, o *magh* significa sapienza. Hom è chiamato « l' albero della conoscenza e della vita ».

(2) Apollodoro (Bibl. L. I, c. IX, 11.) narra pur che Melampo abbia avuto un colloquio con Apollo presso il fiume Alfeo, e vi abbia imparato τὴν ἐπὶ τῶν ἱερείων μαντικήν.

(3) Lo Schwenck, *Etymologisch-Mythologische Anleitungen*, p. 358, seqq., crede di vedere in Abaris lo stesso Apollo ἀφαρεὺς, o ἀφαιὸς, il luminoso sotto la forma Macedone Ἄβαρις, onde l'Abarnis di Lamsaco, sacerdote del Sole.

(4) Schol. Pindar. Ol. XII, 10, p. 436 Heyn.—Schol. Aristoph. Av. 720, Beck.

(5) Dionys. Antiq. rom. L. I, 68.

sacerdotale, dalla Licia a Delo portandovi il culto di Apollo e di Artemide (1). Le istituzioni di Orfeo, di Zamolxis, pure Trace o diffonditore di religiosi misteri tra i Geti di Tracia (2), e di Pitagora erano certamente ricopiate dalle Egiziane, e quelle dell'ultimo fors' anco dagli Ebrei, se è vero che Pitagora visitasse i Profeti sul Carmelo (3). I greci scrittori ci hanno tramandati molti nomi, a cui attribuiscono la fondazione de' templi, degli oracoli, de' riti sacri: per la Grecia, a ragion d'esempio, quelli di Methapo, di Lico figlio di Pandione (4), di Prometeo ed Anteo, di Pelarge ed Istmiade, di Telonde (5), e d'innumerevoli altri, della maggior parte de' quali altro non si sa, che il nome, e incerto anche questo (6). A me non sembra inverosimile, che Brahman e Vyasa, i quali da' Brahmani si fanno autori de' Veda, fossero savi e sacerdoti, che primi ponessero le norme rituali della religione indiana, convertiti di poi, per esagerazione, in enti mitici e divini. Lo stesso è forse a dire di Siva, di Vischnu, e di quel Buddah o Sommonokodom, che sembra aver introdotto nella religione l'astronomia, onde si chiama anche Sourga, o Sole.

106. Dopo che il nostro Vico mise fuora il pensiero, che certi nomi tramandatici dall'antichità non significhino individui, ma una serie, una scuola, un' idea personificata, venne, quasi direi, di moda tra gli eruditi l'applicarlo a tutti quasi i perso-

---

(1) Pausan. I, 18; IX, 27; X, 5.

(2) Platone (Charmid p. 156), Strabone (L. VII, c. III, 5), Jamblico (De vita pythag. VIII p. 173), ed altri lo chiamano θεός; Erodoto (IV, 94-96) lo chiama δαίμων, Clemente Aless. *un eroe* (Str. IV, 8). Così i primi sacerdoti divennero Iddii.

(3) Jamblico dice, che Pitagora dimorò sul monte Carmelo (De vita pyth. III, 14, 15); Porfirio, nella vita di lui, dice che consultò gli Ebrei; ed Ermippo, che trasportò nella sua filosofia diverse opinioni ed usanze de' Giudei (Ap. Flav. Joseph. contr. Apion. I, 22). Porfirio (Vita Pyth. p. 11) aggiunge di lui pure, che presso gli Ebrei τῇ διὰ τοῦ λιβανωτοῦ μαντείᾳ πρῶτος ἐχρήσατο (Cf. Jambl. De vita pyth. VIII. p. 150; Diog. Laert. VIII, 19; Nemes. De Nat. Hom. XII, 201).

(4) Pausan. IV. I.

(5) Ivi IX, 25.

(6) Plinio riferisce: *Auguria ex avibus Car, a quo Caria appellata. Adjecit ex ceteris animalibus Orpheus. Aruspicium Delphus, ignispicia Amphiaraus, auspicia avium Tiresias Thebanus* (Hist. nat. L. VIII, c. LVII).

naggi anteriori ai tempi storici, e anche ad alcuni di quelli che fiorirono sul principio de' tempi storici, come Romolo, Pitagora (1) ed altri. Così trasformarono tutti i nomi sopra indicati in puri miti, o personaggi ideali: alla qual sentenza s'appiglia di continuo il Creuzer, e più ancora il Guigniaut che di tanto l'accrebbe. Il sistema è comodo, e per esso conciliansi facilmente tutte le attribuzioni diverse e talora contrarie date allo stesso personaggio, le diverse età e i diversi luoghi in cui egli comparisce, e cose simili. Noi concediamo, che sia proprio dell' immaginazione popolare l' alterare la storia, l' ornarla con fregi di pura invenzione anche senza far attenzione se i nuovi ornamenti vadano d'accordo coi precedenti, e finalmente il prendere un personaggio vero e storico, e trasformarlo in una forma ideale, che si ripete poi in altri personaggi storici senza limite. Anzi quest'ultimo fatto è oltremodo conforme alla tendenza del pensiero umano, che aspira sempre a levarsi all'incondizionato e all' universale, trovando poi questo nell' individuale e nel reale. Per lo contrario, ci sembra opposto al comune procedere dell'intelligenza il creare di tutto punto personaggi ideali quasi rappresentativi d'una gran sintesi di dottrine e di fatti. Che s'imagini, a ragion d' esempio, e questo anche da qualche poeta piuttosto che dal popolo, che Hermes giocando a dadi colla Luna vincesse la settantesima parte di ciascun giorno, io l'intendo. Ma egli è chiaro, fondarsi questo mito sul fatto storico della riforma del Calendario egiziano: ci deve dunque essere stato qualche sacerdote, che ai 360 giorni aggiunse i cinque, che mancavano ad avere l'anno compito.

107. Nè mi prova di più il vedere che tali personaggi compariscono la più parte come altrettante divinità. I sacerdoti erano riguardati come rappresentanti la divinità stessa (2), e

(1) V. per riguardo a Pitagora le ragioni a favore dell'opinione, che sia un essere mitico, raccolte dal Poli nel suo *Supplimento al Manuale del Tennemann*.

(2) Nelle processioni solenni i sacerdoti, mascherati, rappresentavano gli Dei (*Pausan.* VIII, 15). I Greci ricevettero anche quest'uso, come tanti altri, dagli Egiziani. Le caste sacerdotali pretendono sempre d'aver avuti per padri gli Dei. I Brahmani sono i figliuoli più nobili di Brahma.

per brevità di discorso si dovevano chiamare Iddii: che anzi anche oggidì in certe circostanze si suol chiamare col nome del rappresentato il rappresentante, come dei personaggi in sulla scena si dice: quegli è il re, quegli è il cortigiano ecc. Il che era più comune nelle lingue e nello stile degli antichi, breve e pieno di elissi. La stessa Bibbia chiama Dei quelli, che per l'autorità rappresentano Iddio sulla terra (1). Se a questo s'aggiunga la vanità e l'impostura de' falsi sacerdoti, la venerazione pei loro primi fondatori e maestri, si troverà sommamente verosimile, che alcuni di essi si sieno imposti come Dii alle rozze popolazioni, o che sieno stati divinizzati da' loro successori e dalla credulità popolare dopo la morte. Per questo, molti di tali personaggi compariscono, nelle più antiche memorie, ora come sacerdoti, ed ora come Iddii. « Ravvicinando, « dice il Creuzer, quei tratti di mare, che separano l'Asia dal« l' Europa, e mettendo in comunicazione queste due parti del « mondo, ci troviamo come chiusi in un circolo magico di « nomi confusi, or applicati alle divinità, ora ai loro sacerdoti: « tali sono i Dattili Idei, i Coribanti di Frigia, i Cabiri o Coês « di Samotracia, i Carcini e i Senzienti di Lemnos, i Telchini « di Rodi e de' paesi circonvicini, i Cureti dell'Isola di Creta, « ed altri ancora (2).

CAPITOLO VI.

ORIGINE STORICA DEL SISTEMA DI NATURALISMO CHE SERVE DI FONDAMENTO A TUTTE LE ANTICHE RELIGIONI DEI GENTILI.

108. Meno inverosimile, che non paia, è che il sistema di naturalismo, che costituisce il fondamento di tutti i più antichi simboli e miti, sia stato concepito prima del diluvio. Doveva avervi da principio una profonda divisione tra quelli, che la Bibbia chiama « figliuoli degli uomini » e quelli, ch'essa chiama « figliuoli di Dio ». Questi dovevano conservare nella loro

---

(1) Exod. XXII, 28; Psalm. LXXXI, 6; Ioann. X, 34, 35.
(2) Religions etc. L. V, 2.

semplicità la parola di Dio, gli altri la parola ch'era stata pronunciata dall'avversario di Dio: « sarete siccome Iddii ». Questa parola conteneva il principio della divinizzazione dell'uomo e della natura. Quando si mescolarono le due stirpi, la corruzione fu universale. Non è possibile, che le tradizioni antidiluviane sieno andate perdute: Noè co' suoi figliuoli devono averle conservate, e poichè non si trovano registrate in nessuna storia, è verosimile che giacciano nascoste sotto il linguaggio de' più antichi miti, simile presso tutte le nazioni (il che dimostra un' unica origine), e divenuto inintelligibile. Quando Mosè parla dei Giganti (nefilim), e soggiunge: « questi sono i potenti ab antico, uomini famosi » (1), sembra che parli di personaggi conosciuti e famosi anche al suo tempo, i quali sarebbero quelli che si venerarono come Dii, e che ci rimasero nei miti. Se si considera che i Giganti della favola si fanno nascere dall'accoppiamento di Giove colla Terra, e che i Giganti antidiluviani comparvero al mondo dall'accoppiamento de' figliuoli *di Dio* colle figliuole *degli uomini*, in ebraico *della terra*, si ravviserà tra gli uni e gli altri un'analogia degna di attenzione. E di vero, può egli credersi che di tali Eroi potenti e famosi, con cui Noè avea convivuto cinquecent'anni, e i suoi tre figliuoli un secolo, non abbiano questi restauratori del genere umano narrati i nomi, le prodezze, le enormità ai loro discendenti? ovvero, che, avendole narrate, sieno tutte quelle memorie intieramente scomparse, non ne sia rimasto vestigio alcuno? E non è più verosimile, che tali memorie sembrino affatto perdute, perchè nascoste nel linguaggio dei miti, di cui si è perduta la chiave? e che si considerino, per un pregiudizio invalso, come favole posteriori inventate dai poeti, o dalla imaginazione popolare?

109. Forse la moglie di Cam era una delle figlie degli uomini. Se si concedesse la conghiettura che Cam avesse sposata una figliuola di Tubalcaim, s'intenderebbe perchè gli Egiziani ripongano tra i loro antenati Vulcano, che risponde a Tubalcaim, e Thoth, che risponde a Set, conservando così la memoria delle due antiche linee da cui discendevano.

---

(1) Gen. VI, 4.

Si aggiunga che gli Egiziani facevano figliuoli di Vulcano i Cabiri, lavoratori di metalli come il loro padre (1). Ora, non potrebbero questi appartenere appunto a quegli uomini famosi in antico, nominati da Mosè גִּבֹּרִים (*gibborim*), cioè potenti, Eroi, il qual senso ha pure in ebraico la voce affine כַּבִּירִים (*cabbirim*)? (2). E il vocabolo, usato da Mosè, di *potenti* si conservò in fatti traslato nelle altre lingue. Poichè tali sono i Cabiri di Samotracia, che l'antichità chiamava θεοὺς μεγάλους, θεοὺς χρηστοὺς, θεοὺς δυνατοὺς: i *Divi qui potes* scritti nei libri degli auguri romani per testimonianza di Varrone (3), gli stessi che in Atene si chiamavano i *tre patriarchi*, *Tritopatores*, e *Anakes*.

Un'altra congettura, che pur non mi pare sfornita di qualche verosimiglianza, si è che prima ancora che gli uomini moltiplicati dopo il diluvio discendessero nella pianura di Sennaar, qualche famiglia emigrasse verso l'oriente, giugnesse alle Indie e pervenisse fino alla Cina, cercando forse regioni note per tradizioni antidiluviane. Noè e i suoi tre figliuoli dovevano vivere ancora al tempo di Phaleg, quando avvenne quella divisione della terra che si fece in Sennaar, e pur non si nominano in questo gran fatto, al quale perciò sembra che non fossero presenti.

110. Pare ancora, che il culto dei due principî, il principio attivo e il principio passivo della natura, sia comparso prima in Armenia, dove si trovarono gli uomini tosto dopo il diluvio, o nella Caldea, dove si unirono all'intento di fabbricare la Torre. Il Creuzer pretende che il culto d'Anaïtis in Armenia, nella quale era rappresentato il principio femmineo e passivo, porti i vestigi d'un'antichità più remota, che non sia quello

---

(1) Herod. III, 37. — Come in Egitto i Cabiri si fanno figliuoli di Phtha, così i Fenici li veneravano come figliuoli di Sydyk, che è sempre lo stesso Vulcano. Se il culto de' Cabiri sia venuto dalla Fenicia in Egitto, è una questione non ancora risoluta tra gli eruditi.

(2) Cf. *Grot. ad Matth.* IV, 24.

(3) *De ling. lat.* V, 57, ed. C. O. Mülleri. — Cf. Cassius Hemina apud Macrob. Saturn. III, 4.

in Babilonia, nella Fenicia e nella Frigia (1). Egli può essere stata una teoria antidiluviana, conservatasi nella famiglia Camita.

Che i Camiti ritenessero e propagassero la deificazione dell'uomo (2), cioè del principio della vita, che l'uomo sentiva in se stesso, e pel quale insuperbiva seguendo in questo l'antico tema: « sarete siccome Iddii », e opponessero questo sistema demoniaco alla pura e primitiva religione del vero Dio, tutte le più antiche memorie il confermano. Delle quali la prima di tutte, che si presenta negli annali del mondo, è quella di Nembrod figliuolo di Chus, che fondò il primo impero Assiro di Ninive. In Babilonia apparisce ben presto il culto delle due forze più universali e vitali della natura, cioè del principio attivo e maschile, adorato sotto il nome di Baal o Bel (3), e del principio passivo o femminile, adorato sotto il nome di

---

(1) *Religions de l'Antiquité* ecc. IV. 3—Si trova scritto 'Αναΐτις, 'Αναία, 'Αΐνη, Ταναΐς, Τανάϊτις. Silvestro de Sacy crede che Tanaitis sia una corruzione della vera parola Anaitis, e venga dal persiano Anahid o Nahid, nome del pianeta Venere (*Iourn. des Sav.*, Iuillet 1817, p. 439). Il sig. Hammer è dello stesso parere, e sostiene l'identità d'Anahid e dell' Urania-Mitra d'Erodoto. Non consegue da questo necessariamente, che il culto di questa Dea della natura passiva fosse anteriore in Persia, piuttosto che in Armenia.

(2) *Un auteur Arabe*, scrive Ag. Calmet, *nous assure que Cam fut le premier qui répandit l'idolatrie sur la terre, qui inventa les thêmes celestes et la magie.* Quest'arabo autore citato dal Calmet nel Suppl. al suo Dizionario, V. Cham, è Abeneph apud Kirker Templ. Siac.

(3) Baal e Bel comunemente si tiene significare « Signore » onde fu accomunato questo nome a moltissimi Iddii dell'Asia (V. Creuzer, Religions etc. P. I, l. IV, c. III, § 1). Ma più probabilmente e originariamente viene da בַּעַל (*baal*) nel senso di *marito*, nel qual senso s'usa non solo in Ebraico, ma in Arabo, in Siro, in Caldeo. Certo quella parola, o dal senso di *Signore* è passata a significare *Marito*, o viceversa dal senso di *Marito* è stata trasferita a significar *Signore*; ma si dee notare che *marito* è un significato che indica la prima proprietà o signoria, che abbia avuto l'uomo sulla terra. Essendo poi Bel il sommo Dio de' Babilonesi, dai Greci fu interpretato per Διός o Ζεύς, come si può vedere presso Gesenio (*Commentar. in Iesai*, P. II, append. II. § 2) che adduce i luoghi de' greci scrittori. E per conoscere la tenacità e la immensa diffusione di tale sistema, si osservi che i Druidi adoravano il sole o il fuoco, come gli antichi Bramini (De Marlès, *Storia dell'India*, II, cap. VII, § IV, art. II), sotto il simbolo di

Mylitta (1). A queste due divinità un medesimo tempio s'innalzava in Babilonia assai prima che fosse conquistata dagli Arabi e da' Caldei (2); e questo tempio fu quella stessa Torre, che gli uomini eressero prima di separarsi.

Forse in fabbricandola sotto il patriarcale dominio di Faleg (chè il diritto di primogenitura era probabilmente passato a Sem), la violenza de' Camiti si manifestò con ispirito di dominazione. E non è inverosimile, che l'ira di Dio e il dissidio insorto tra i fabbricatori, pel quale rimase l'opera imperfetta, traesse principalmente origine dall'empia proposta de' Camiti di voler consacrato il grand'edifizio a quelle due forze della natura, e che l'altre stirpi, ritiratesi per non venire a una guerra fraterna, abbandonassero ai Camiti la Torre, che poscia da Nembrod Camita e da'suoi discendenti fu in qualche modo ultimata e dedicata. Di questo famoso tempio, collocato nella parte occidentale della città, descritto anche dagli storici profani (3), le rovine che tuttora sussistono, diligentemente inve-

---

pietre coniche e piramidali, simboli *fallici*, sulle quali per lo più era scritto BEL, che è appunto il nome del primo Dio camitico e significa *fuoco*. Anche il nome di Teutate e di Hesù dato al loro Dio supremo indica un'origine egiziana ed orientale (Maxim. Tyr. Dissert. VIII; Amed. Thierry, *Stor. de' Galli da' tempi più antichi ecc.* cap. I).

(1) Mylitta significa *genitrice*, madre universale, da מִילַדְתָא (*miladta*) più probabilmente che non *signora* בַּעֲלָה (*baala*) δέσποινα.

(2) Il Palmblad (*De reb. Babyl. et orig. Chald.* p. 67, 70) vuole che i Caldei siano Chusiti, il che non mi sembra improbabile, considerando il loro culto Camitico (Ved. Diod. Sic. Biblioth. I). Secondo questa supposizione sarebbero stati una tribù di Chusiti restata indietro, che poi dall' Armenia presso Calibe (Chalybes), nelle regioni superiori dell'Arasse, discesa conquistò la Mesopotamia e Babilonia medesima. Formavano una casta o collegio di Magi o sacerdoti studiosi delle cose astronomiche e astrologiche, che durava ancora al tempo d'Alessandro e dello stesso Strabone, ed abitava un quartiere segregato di Babilonia. Il nome di Caldei suole intendersi di questi Sacerdoti invisi al sommo, per le loro superstizioni, agli Ebrei ed a' Persiani, onde i re di Persia fecero levare le insegne dai loro templi (Herod. I, 183): il che mi rimuove dal credere che avessero una stessa origine semitica coi Persiani, come sostengono alcuni sommi eruditi (Ved. Gesenio. *Comment. ad Iesai* T. II, § IV; Heeren, *Ideen*, I, 2, p. 152 segg., 194 segg.; Ritter, *Erdkunde*, II, p. 797, Baehr, *Adnot. ad Ctesiae Fragm.* cap. XV).

(3) Herod. I, 181; Diodor. II, 10, Strab. XVI, c. I, 5.

stigate dal viaggiatore inglese Porter, confermano la narrazione de' nominati storici, trovandosi corrispondere le misure della lunghezza e della larghezza, e scorgendosi ancora tre delle otto torri nominate da Erodoto, e le vestigia del recinto quadrato da cui era circondato il tempio piramidale (1); e la materia con cui l'edificio è costrutto si riconosce di quella sorte appunto, della quale le sacre carte narrano essere stata fabbricata la Torre babelica.

111. In fatti la vita, quale è sperimentata dall'uomo in sè stesso ed osservata nella natura, è un contrasto di forze; da per tutto due principî opposti, che ora armoneggiano insieme, ora cozzano tra loro, un principio attivo e un principio passivo (2). Perduto di vista l'essere eterno e semplicissimo, non poteva concepirsi la vita in altro modo; quindi una dualità primitiva introdotta nella religione.

Questo concetto di una doppia forza serpente in tutta la natura e animatrice di essa, il cui primo simbolo era il sesso maschile e femminile, si perde nell'antichità, e si propaga di mano in mano presso tutte le nazioni della terra. Dovea naturalmente attirare l'attenzione de' primi uomini il mistero della generazione, quando il desiderio d'avere una numerosa posterità era potentisssimo, e vinceva forse ogni altro.

---

(1) ...« La forma piramidale o conica, dice il Gioberti, ricorda il primo « emblema con cui venne rappresentato il Teocosmo. Il cono si riferisce « specificatamente alle religioni falliche, alla generazione delle cose ema- « nate, e la piramide al ricorso di esse verso l'unità emanatrice; onde i due « simboli insieme accoppiati rispondono a due cicli dell'emanatismo ». *Del Buono*, C. VII. — Pare che si faccia un'allusione al significato primitivo di tali forme, ap. Auct. Priap. 64.

(2) Laonde non c'è in fondo quell'opposizione, che credono alcuni eruditi, tra la dottrina de' Brahmani indiani, che spiegano ogni cosa per mezzo di una divina generazione, e i Magi della Persia, che fanno riuscir tutto dal contrasto, secondo la loro dottrina che « il finito si è prodotto nel seno dell'infinito pel contrasto de' due principî ». Ci hanno due principj tanto nella generazione degli uni, quanto nella lotta de' secondi; solo che i primi si considerano in armonia tra loro, i secondi in battaglia. Dall'oriente passarono queste dottrine in occidente. I due principî d'Empedocle νεῖκος e φιλία producono tutto e distruggono tutto. Era sentenza di Eraclito πόλεμος ἁπάντων πατήρ (Cf. Plat. Conv. p. 397 Beck). Aristotele riconosce da per tutto i contrarî, fuori che nell'ὀυσία.

Gli Arabi antichissimi adoravano gli stessi due principj. Erodoto dice che Dionisio o Bacco, principio maschile, degli Arabi era il nume Urotal (ὁ Ὀροτάλ, ovvero Οὐροτάλ (1)), e la Venere Urania era Alilat, che era l'Alitta degli Assiri (2), e la Mylitta de' Babilonesi. Presso gli Arabi Edomiti questo stesso nume era Kozè (3).

CAPITOLO VII.

VANI SFORZI DELLA FILOSOFIA PER CUSTODIRE PURO DA SUPERSTIZIONE L'ELEMENTO DIVINO DELLA NATURA.

112. La parte razionale dunque, e la parte arcana e simbolica « della notizia e del culto di Dio rivelato da Dio stesso agli uomini fino da'primissimi tempi », che dovevano rimanere unite, furono divise dalla debolezza dell' umano ingegno: così si corruppe la cognizione di Dio.

Alcuni, segnatamente la moltitudine, preferirono il simbolo sensibile. Privati per tal modo dell' elemento razionale, fondo su cui s' appoggiava il simbolo, perduto di vista il significato di questo, e con ciò smarrita la norma che gli dava ordine e unità, comparve il politeismo; al che principalmente contribuirono, oltre alle imaginazioni popolari, i poeti che ne raccolsero e ampliarono i miti, e si usurparono a un tempo stesso l' ufficio di iniziatori e di sacerdoti.

Ciò non ostante, rimase una lontana memoria della primitiva nozione e della primitiva rivelazione dell' essere divino. Ma questa, come superiore alla comune intelligenza, traviata dalla prevalenza della fantasia e dalla seduzione de' sensi, ri-

---

(1) Erodot. III, 8 — Il Wesselingio avverte che Οὐροτάλ esprime i due numi di tutto l' oriente uniti insieme, il Sole e la Luna, e trova nella prima parte di quel nome l' ebraico e arabo אוֹר (*or*) solo, lume. L' Hammer (*Annal. Vienn.* T. X. p. 222) pretende che la voce araba sia Ousatal. La denominazione data agli Arabi di Alilaeis (Diod. III, 44) sembra venire dal loro culto di Alilat secondo F. H. Müller, *De reb. semit.* Berolini 1831, p. 42.

(2) Ved. Bochart. *Geogr. Sacr. seu Phaleg.* II, 19. — Coran, Sur. 51, ed. Maracci, p. 298.

(3) Flav. Joseph. *Antiq. Judaic*, L. XV, c. VII, § 9.

mase tra pochi; e questi ne fecero un secreto, sia perchè non fosse profanata, sia perchè non era grata alla plebe schiava delle passioni grossolane, sia per riservare a sè il monopolio della sapienza che rimase così nella più arcana dottrina dei misteri.

113. Quando l'ingegno umano cominciò a filosofare, cioè ad usare d'una libera riflessione, allora trovò i materiali che gli somministravano le opinioni e le tradizioni così guaste e confuse, e nel lavoro che intraprendeva percorse successivamente due strade.

Da prima tentò di conciliare la parte razionale della dottrina divina colla simbolica, e il risultato si fu il *panteismo*.

Di poi, fastidito de' simboli sopraccresciuti all'infinito e disordinati, tentò di sceverarli dalla parte razionale; ma o tenendo questa, cadde nel *razionalismo*, o accingendosi al tentativo di ricostruire la vera dottrina intorno a Dio coll' unire la parte razionale e la parte soprarazionale, dimostrò coll'esito l'impossibilità di questo tentativo; chè per questo appunto è superiore alla ragione il conoscimento della vita di Dio, perchè non si può dall' uomo naturalmente vedere il *nesso* tra questa *vita*, e l'*essere puro*.

L' ultima parola della filosofia fu quella di confessare la propria impotenza, e di dover aspettare, come disse Platone, un messo dal cielo. Allora fu maturo il tempo: e gli uomini tutti furono illuminati dal Cristo.

114. Se non che era naturale, che la moltitudine restasse ancora attaccata ai simboli cadenti sotto i sensi, prevalendo in essa l'imaginazione all' intelletto. E poichè il simbolo è di natura moltiplice, si moltiplicarono gli Dei, nè v'ebbe più freno all'imaginativa perchè di questi simboli-Dei non creasse quanti ella voleva, mancando oggimai la regola, secondo cui si ordinassero e regolassero. Ma un sentimento confuso dell'infinito, e il bisogno di cosa arcana rimaneva: si simulò dunque anche l'oggetto dell'arcano, e ne' misteri v' ebbero arcane cerimonie e riti e secretissime abbominazioni. Nè la sola plebe, ma la fantasia corrotta de'sacerdoti stessi (per lasciar da parte l'astuzia e l'impostura) pose tutta l' importanza nella materialità de'riti, poco curando l' elemento veramente sacro, spirituale e morale,

per un' immensa propensione dell' umanità al sensibile, e una somma difficoltà a sollevare da esso la forza dell' anima al buono per sè e al santo (1). Eutifrone nei dialoghi di Platone è il tipo di tali sacerdoti superstiziosi, i quali dispregiato ciò che di eterno sta nelle essenze e nella morale bontà, unico elemento divino che veramente sia nell' umana natura, acquietano la propria coscienza creandosi la persuasione d'essere santi e sapienti pel solo esercizio di materiali cerimonie intorno ai simulacri, e con ignorante sussiego trattando da profani gli altri, anche quelli che contemplano il vero, e praticano la virtù (2). A un sacerdote così ignorante, superstizioso, pieno di se stesso, Platone contrappone la filosofia e la vita di Socrate: l' elemento razionale cioè al sopraunaturale deformato, falsificato, perduto in vani simboli. Nella cognizione di Dio v' ebbe dunque, e dovea avervi, una parte misteriosa, che era tale per sua natura; e v'ebbe un mistero fittizio, opera dell'umana impostura. V' ebbero de' simboli sacri convenienti alla divinità, istituiti da Dio, o da uomini santi; e ve n'ebbero degli altri, soppraggiunti dalla passione e dalla superstizione, che cessando d'essere simboli, presero il luogo di Dio stesso. La notizia di Dio rimasta fra pochi, che la conservavano depositata ne' più antichi monumenti, silenziosa e timida non osò più uscire in pubblico. Consideriamo alcune di queste antiche memorie.

CAPITOLO VIII.

TRACCIE DELLA VERA DOTTRINA INTORNO ALLA DIVINITÀ NELLA CINA.

113. Nell' Hi-tse (3) si legge: « L' Y possiede il gran termine, « egli produsse la coppia I; dalla coppia sono venute le quat-

---

(1) Nel discorso preliminare anteposto dal signor Anquetil Duperron al Zend-Avesta, si fanno delle assennate osservazioni sui sacerdoti della Persia da lui visitati, che dipingono ugualmente i sacerdoti dell'antichità (*Discours prélim. etc.* IV, p. 480, 481) — Le stesse osservazioni sono state fatte rispetto ai sacerdoti dell'India da H. F. Colebrooke (*Asiatic Researches etc.* vol. VIII, N. VIII).

(2) Oltre il dialogo che porta il nome di questo sacerdote, vedasi il Cratilo.

(3) L' Hi-tse, che si chiama anche Ta-tchoven, è un trattato che si trova alla fine del libro sacro de' Cinesi Y-king; e che volgarmente s'attribuisce a Confucio.

« tro imagini, e da queste gli otto simboli ». Quell'unica lettera Y, come segno dell'Essere supremo, richiama l'altra lettera, pure unica, scritta nel santuario dell'oracolo Delfico. Tosto appresso di quel segno semplicissimo, si parla d' una diade, e d'immagini e di simboli: pare che qui le due parti del nome di Dio siano chiaramente distinte. Udiamo l'interpretazione che ne dà un antico scrittore cinese, Lo-pi (1). Dice che « il gran « termine è la grande *unità*, e grand' Y; che l' Y non ha nè « corpo nè figura, e che tutto ciò che ha corpo e figura è « stato fatto da quello che non ha nè figura nè corpo ». E la tradizione « porta che la grand'unità comprende tre; e che « uno è tre; e che tre sono uno ». Hoai-nan-tse (2) dice pure, che « l' essere che non ha nè figura nè suono è fonte onde « uscirono tutti gli enti materiali e tutti i suoni sensibili; che « il suo figliuolo è la luce, e che il suo nipote è l'acqua » (3). Come abbiamo osservato, ciò che non ammette alcuna figura, nè similitudine sensibile, e che si può apprendere solo col puro pensiero, è l' *essere*: tutte le altre cose, avendo de' limiti e delle determinazioni, possono in qualche modo avere delle somiglianze. Il P. Prémare, che diede queste notizie, confuta, coll'autorità de' più autorevoli e antichi scrittori, que' filosofi cinesi, che, al pari che in Grecia, depravando la filosofia volevano intendere per l'Y la materia prima, la quale inerte e senza mente nè potrebbe produrre cosa alcuna, nè darle un ordine. Conviene osservare che il carattere Y, l'uno, è Yeou (il quale ha una somma affinità con Jeova), e significa L'ESSERE, e preso poi in modo attivo significa DARE L'ESSERE, il che consuona mirabilmente al concetto di Platone, che diceva la natura di-

(1) Visse sotto la dinastia dei Song, che regnò dall' anno 954 al 1279 di G. C.

(2) Questi era re di Hoai-nan, e però si chiama anche Hoai-nan-vang.

(3) I Cinesi chiamano il Dio supremo anche co' nomi di Scanz-ti, Re supremo, sommo Spirito, Tien-ciu, Signor del Cielo, o anche semplicemente Tien, Cielo, che è il simbolo di tutti i popoli. Il P. Francesco Buzomi avendo nella Cocincina interrogato separatamente due uomini stimati, se intendessero per Tien-ciu il cielo materiale, ebbe da ambidue un'eguale risposta: « Tien-ciu non esser nome di Idolo, nè aver principio, ch' essi sa« pessero, nè figura; ma essere cosa santissima, e perciò riserbato a invo« carlo solamente nelle cerimonie funerali de' gran Principi e Re ». Bartoli, Cina L. I, 118. Ecco, che si teneva il vero Dio lontano dalle moltitudini.

vina risultare dalle due parole Ζεύς e Δία insieme unite, venendo la prima da *vivere*, e la seconda esprimendo la *causa;* perchè Iddio non solo è per sè vivente, ma ancora causa di tutti i viventi. Così il monosillabo cinese unisce ad un tempo nel nome sacro della divinità e il concetto di essere e quello di causa degli esistenti.

116. Vang-chin-tse (1) descrive l'Y come la mente prima: « Il carattere Y, dice, non indica qui un libro nominato Y, « ma si dee sapere che a principio, quando non c'era ancora « il gran termine, esisteva una ragione operosa e inesausta, che « niuna immagine può rappresentare, che niun vocabolo può « nominare, che è infinita in tutte le maniere, e alla quale « nulla si può aggiungere ». Si sente qui il mistero intrinseco e necessario, che si trova nella natura di Dio, riconosciuto e confessato dappertutto.

Hin-chin (2) dichiara a questo modo il carattere Y: « Nel « primo principio la ragione sussisteva nell'unità: fu essa, che « fece e divise il Cielo e la Terra, convertì e perfezionò tutte « le cose ». Quest'unità non è un mero astratto, ma è la *ragione* una e per sè. Nondimeno, essendo conforme all'indole dell'umano raziocinio l'astrarre e il pensar formale, onde si crea degli enti puramente mentali, non è maraviglia di trovare ne' filosofi cinesi l'unità divisa per astrazione dalla mente, e dall'essere, come appunto fecero i Pitagorici che ridussero la idea a' numeri, e i nuovi Platonici. Così nell'antico libro Tao-te-king (3) si legge, che il Tao, cioè « la Ragione, produsse « uno, uno produsse due, due produssero tre, e tre produssero « tutte le cose » (4): il qual passo fa ricordare i versi di Dante:

> « Quell'uno e due e tre, che sempre vive,
> E regna sempre in tre e due e uno,
> Non circoscritto, e tutto circoscrive » (5).

(1) Dotto cinese, che visse sotto la dinastia degli Yuen tra l'anno 1279, e l'anno 1333 di C.

(2) Visse sotto la dinastia degli Han tra l'anno 209 av. C., e l'anno 109 dopo C.

(3) Libro composto da Lao-tseu contemporaneo di Confucio.

(4) Lib. II, c. XLII.

(5) Paradiso, XIV, 28-30.

L'uno è una di quelle proprietà che si osservano tanto prontamente dalla mente contemplativa nell'Essere, che possono benissimo prendersi a fondamento del nome di Dio, secondo la regola data di sopra, ma non esprime tutto il concetto. Il P. Prémare dimostra, coll'autorità degli stessi commentatori cinesi, che la frase tao-seng-y « la mente produsse l'uno » non dee intendersi come se la mente fosse distinta realmente dall'uno, perchè ella stessa è uno due e tre, ma come una astrazione numerica. Come tre viene da due, e due da uno, uno, che è il primo, non avendo altra origine che l'essenza della suprema ragione, basta questo per dire, che « Tao produsse uno ». Ma tuttavia quì già si vede l'inclinazione dell'umana mente al razionalismo, che consiste « nell'andare alle idee astratte dalle realità, e in quelle fermarsi come in un primo ».

Un' altra di simili astrazioni, che si trova dappertutto, come diremo, e che non manca nella dottrina antica de' Cinesi, si è quella, con cui la mente sostituisce il concetto di tempo a quello di *essere*, onde s' immagina un primo tempo, come principio delle cose. Il dotto Padre, che abbiam citato, dice d'avere letto in un'opera cinese, che « al cominciamento, quando tutte le « cose furono prodotte, ebbero Tse per fonte ed origine. Tse « è il principio, dal quale tutto uscì ». Ora, questo Tse s'adopera da' Cinesi per designare il principio del giorno, o quello dell'anno: quindi il principio del tempo.

117. Uno de' più riputati ed antichi scrittori della Cina è Lao-Tseu. Abel-Rémusat in una dotta Memoria (1) ha dimostrato, che le dottrine di questo filosofo sono nella sostanza quelle stesse di Pitagora e di Platone, e non solamente ci si trovano le idee platoniche, ma vi si possono osservare altresì tali coincidenze d'espressioni, che farebbero supporre essere le une e le altre provenute dallo stesso fonte (2). Lao-Tseu era press'a poco contemporaneo di Pitagora, e si narra che facesse un lungo viaggio verso l'occidente per raccogliervi dottrina:

(1) *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe Chinois du sixieme siècle avant notre ère, qui a professé les opinions communément attribuées à Pyhhagore, à Platon et à leurs disciples.* Paris 1823.

(2) Ivi.

il che, secondo il citato erudito, egli dee aver fatto prima di scrivere i suoi libri. Osserva ancora lo stesso Rémusat, che questo viaggio può essersi esteso fino alla Palestina; ma quand'anco il filosofo cinese fosse arrivato solo in Persia (1), è da notarsi che il tempo coincide con quello della cattività degli Ebrei, e che perciò può aver comunicato con essi. A Babilonia può essersi trovato co'grandi uomini della santa nazione, col profeta Ezechiele specialmente, e insieme con Pitagora può aver udito Zoroastro, che allora appunto dava lezione di filosofia in quella metropoli (2). Quivi si trova dunque un gran centro, un gran convegno d'uomini, in comunicazione co'savi e co'profeti del popolo ebreo, conoscenti del vero Dio (3), e questi sono quelli che hanno portata la scienza fino all'estremo oriente da una parte, e all'occidente greco e romano dall'altra.

Negli scritti di Lao-Tseu s'incontra, tra gli altri, questo passo, dove è chiaramente indicata la natura una e trina di Dio, il mistero per eccellenza: « quello, che voi cercate vedere e che « non vedete, si chiama I (4); quello, che voi ascoltate e che « non udite, si chiama HI (*la lettera* H); quello, che la vostra « mano cerca e non può palpare, si chiama, WEI (*la lettera* W). « Questi tre sono impenetrabili, e uniti non fanno che UNO.

---

(1) Ivi, pag. 12, 13. Tra i seguaci di Lao-Tseu corre una tradizione, che la sua anima prima di nascere sia ita errando pe' regni occidentali della Persia.

(2) Vedi Anquetil Duperron, *Vie de Zoroastre* (nel Zend-Avesta. T. I, P. II) § XI e XII. — Che Pitagora conferisse co' Giudei in Babilonia, è opinione di molti eruditi, chiamata dal Gerdil *probatissima* (Introd. allo St. d. Rel. P. I, lib. II, § 2).

(3) Il Dio de' captivi ebrei fu riconosciuto per Dio vero e supremo da' re Babilonesi, Medi e Persiani al tempo di Daniele (ann. 603-534 av. C.), e proclamato con pubblici decreti in tutto l'impero, come può vedersi in Daniele, C. II, 46-48; III, 95-100; IV, 31-34; V, 17-31; VI, 25-28, XIV, 42. Dovendosi dunque venerare il vero Dio da tutto quel vasto impero, la cognizione di lui e de' suoi portenti deve essersi lunghissimamente mantenuta e tramandata. Anquetil Duperron crede che Zoroastro insegnasse in Babilonia l'anno 524 A. C.; a quel tempo Daniele poteva ancor vivere.

(4) Confrontando questo luogo di Lao-Tseu con quello che abbiamo recato di Lo-pi, e cogli altri addotti dal P. Prémare, parmi verosimile, che invece di I, devasi leggere Y, che in cinese significa *uno*, e fors' anche *essere*, Yeou.

« Il primo tra essi non è più brillante, e l' ultimo non è più « oscuro — Esso è ciò che si chiama forma senza forma, im- « magine senza immagine, un essere indefinibile. Risalite, e « voi non troverete il suo cominciamento: seguitatelo, e voi « non troverete il suo fine » (1).

118. Il signor Rémusat osserva, che le tre lettere I, H, V, che s' adoperano a significare l'ente uno e trino, non hanno alcun significato nella lingua cinese, e però non rappresentano che semplici lettere. Di che conchiude, dover essere un nome straniero alla Cina: avverte pure, che il nome Jehovah si rinviene, più o meno sfigurato, ne'*misteri* di molte nazioni pagane, e che appresso nessuna è meno alterato che nel brano citato del filosofo cinese, e non era forse possibile nella sua lingua esprimerlo in modo che più s' appressasse al vocabolo originale (2). Che se poi si confronti il passo di Lao-tseu colle tradizioni ebraiche intorno al nome Jehovah, la congettura di Abel-Rémusat riceverà una tale conferma, da far cessare tutti i dubbi mossi dagli eruditi intorno ad essa (3). Il signor Drach, con moltissimi passi delle più stimate ed antiche opere de' Rabbini ebrei, mostrò che le tre prime lettere del tetragrammato sono considerate come i simboli del Padre, del Verbo, e dello Spirito Santo, e la quarta (che è la seconda ripetuta) come simbolo del Verbo umanato. Una tale coincidenza è inesplicabile, senza supporsi lo stesso nome originale, e la stessa dottrina.

---

(1) Pag. 40 della Mem. di A. Rémusat.

(2) L'analogia tra Y-hi-Wei, o Ye-ho-wa, come lo pronunciano gli Ebrei orientali, è manifesta. Già si sa come la pronunzia cinese, a cui mancano certe lettere, è obbligata ad alterare i vocaboli: onde per dire *Christus* i Cinesi dicono Chi-li-su-tu-su.

(3) Il Windischmann (*Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*, I. Th. Bonn., 1827, p. 404) trova degni di gran considerazione gli argomenti del Rémusat. Il Klaproth (*Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du* Tao, p. 29) ne fa la difesa contro gli attacchi del Pauthier: osserva che quantunque non gli sembri probabile, che nel cinese filosofo possa trovarsi il nome ebraico di Jehovah, tuttavia in ciò non havvi nulla d'impossibile, e aggiunge che gli argomenti del suo dotto amico non furono bastevolmente approfonditi.

CAPITOLO IX.

TRACCIE DELLA VERA DOTTRINA INTORNO ALLA DIVINITÀ NELLE INDIE.

119. Il pronome sanskrito Tat « Colui » per enfasi significa « l'Essere supremo ». Questa maniera d'indicarlo annunzia due cose: la prima, che è ineffabile, non ha nome; la seconda, che ha l'essere per essenza: « colui che è ». Quando quell'Essere si è reso manifesto per la creazione, chiamasi *sat*, l'entità; ma in quanto è coperto di forme, che sono una pura illusione, chiamasi *asat*, la non entità (1).

120. Nell'Aitarêya Aranya, che è una parte del Rig-Veda, Tat crea il mondo col puro pensiero, e creato Purusa, cioè una forma umana, non ancora intelligente, questa cerca raggiungere il creatore con tutti i suoi sensi e le sue forze, e non può (2). Allora Colui « separando la sutura del cranio « (*sîman*), penetra per quella via. Quest'apertura è chiamata « *vidriti* (*sutura del cranio*), ed è cammino che mette alla beatitudine (*nándana*) (3).

L'uomo è costituito a questo modo: la sua intelligenza è Dio stesso penetrato nel suo cervello. Così è riconosciuto in questa dottrina indiana, altrettanto che nelle dottrine di tutte le altre nazioni colte dell'antichità, che il pensiero umano ha qualche cosa di Divino; ed esagerandosi questo vero, un tal

(1) Ved. *Essai de Colebrooke sur la Philosophie des Hindous.*

(2) Si osservi, come la tradizione o la filosofia indiana divida l'uomo. Nol divide già mettendo da una parte il corpo bruto, e dall'altra l'anima; ma mettendo da una parte l'animale, il corpo animato, e dall'altra l'intelligenza; e vuole che Iddio l'abbia fatto con questa progressione, cioè l'abbia fatto prima corpo animato, e poi a questo animante abbia dato l'intelligenza. Dopo che Iddio aveva creato l'uomo animato, ma non intelligente, nell'Aitarêya Aranya, si descrive quest'uomo, che cerca raggiungere Iddio che fugge dopo averlo formato, raggiungerlo, dico, colla voce, col soffio, colla vista, coll'udito, col tatto, collo spirito, coll'organo generativo, colla respirazione e colla degluzione: tutto invano, in nessuna maniera potè soddisfare la sua fame di Dio. Allora Iddio gli diede l'intelligenza, entrandogli egli stesso per la sutura del cranio.

(3) Gli Indi credono che per la stessa sutura del cranio, da cui è entrato Dio, l'uomo, quasi per una fessura, possa contemplare le perfezioni divine.

elemento divino si confuse con Dio stesso: quindi l'uomo si fa capace di conoscere gli elementi e lo stesso Dio, perchè è Dio nell' uomo, che vede se stesso. E questo Dio, che vede e che è veduto nell'uomo, è COLUI, il solo che È. In fatti, poco appresso le parole surriferite, nell'Aitarêya Aranya si prosegue: « Così nato » (Colui, come spirito animatore entrato per la sutura del cranio), « egli distinse gli elementi (dicendo): Di « qual altro, fuorchè di LUI, posso io affermare l'esistenza ? E « contemplò Purusa (la forma umana divenuta intelligente), il « grand' UNO (1), gridando: È LUI ch'io ho veduto. Egli è per « questa ragione ch' egli si chiama: Il Veggente (IDAMDRA). « Il Veggente è dunque il suo nome, e Colui essendo il Veg- « gente, l'appellano, con una denominazione lontana, INDRA; « poichè gli Dei si piacciono generalmente nel mistero. Gli « Dei si piacciono del misterio ».

In questo brano, Colui è quegli che solo È: la mente umana è formata da questo che solo È, cioè dall'essere: quest'essere si chiama anche il grand' uno, ossia BRAHMA, il che dimostra che si parla dell'oggetto dell' intuizione, dell' idea, e non della facoltà soggettiva: questa intuizione è data all' uomo nel primo suo concepimento (2). Colui dunque è per sè intelligenza, il Veggente (Idamdra). L'essere dunque è fornito di vita, di

(1) Il grand'Uno, Brâhma, che traducono anche « la grande estensione ».

(2) Questo si dice poco appresso: e quantunque ciò si metta in bocca d'un santo personaggio, Vámadêva, che parla nel primo momento della sua concezione, tuttavia la sua autorità è introdotta a confermare ciò che era stato detto della formazione dell'uomo in generale, e però parmi potere intendere che l'intuizione dell'Essere non si prenda per un privilegio degli uomini santi, ma per una proprietà comune all'umana specie. Tuttavia c' è qualche dubbio; perchè anche alla forma umana, qual era prima che le entrasse pel cranio la divinità, s'accorda il pensiero, se pure non si confonde una specie di pensiero col senso: confusione che si trova in tutte le dottrine antichissime, nelle quali ora il pensiero si distingue dal senso, ora si confonde con esso, secondo che più o men chiara apparisce l' incorporeità del pensiero dalle materie, circa le quali egli versa. Che se una tale incarnazione di Dio si deve intendere solo degli uomini santi, in tal caso ci avrebbe la distinzione tra l'intelligenza naturale che non arriva ad apprendere Iddio, e la soprannaturale che ci arriva, come quella che nasce da una comunicazione immediata di Dio stesso.

mente, anzi egli stesso è mente. Qui comincia il mistero, e col mistero il simbolo: questo simbolo è contenuto nel nome Indra, che gli fu imposto e che è detto « una denominazione lontana ». Ora Indra, che vale Firmamento, è il re del cielo (svarga): ha per sua arma l'arco celeste, e il suo corpo è coperto di migliaia d'occhi, che sono le stelle: lo si dichiara il reggente dell'oriente, onde nasce il sole: in somma si ha il simbolo del cielo e del sole, che, come presso tutti gli altri popoli, rappresenta la divinità.

Iddio dunque si lascia ben sovente senza nome ne' sacri libri dell'India, contentandosi di chiamarlo Colui, come l'Essere che s'intende, ma non si può esprimere.

121. Il P. Claudio, missionario Carmelitano, che fu per molti anni, cominciando dall'anno 1743, alla costa di Malabar, fece molte ricerche sulle antichità e sulla religione del paese, e comunicò i suoi scritti all'Anquetil Duperron, quando questi giunse a Neliceram (1757), dove si trovava il P. Claudio. Da questi scritti risulta che « il Dio supremo, il più sottile degli ele-« menti, infinitamente perfetto, eterno, indipendente, la sublime « potenza che contiene l'universo e n'è il sostegno, l'anima « che in esso produce tutto con un ordine maraviglioso, sus-« siste per sè, sparso da per tutto, e principio di tutto ». Il suo nome è Bara-Vastou, cioè « il Grand'Essere » o Paraschy, ovvero Karta, che in mauro significa « operante », quasi a dire, sempre in atto: e veramente l'Essere è il primo atto e tutto atto. Il grand'Essere è per se stesso nascosto, il solito mistero lo circonda; per manifestarsi adunque egli ha « sparsa la sua sostanza in tutto l'universo »; ha comunicato la sua divinità ad esseri inferiori; in tutti questi Dei inferiori non vi è mai altro che l'unica divinità Karta da essi partecipata (1).

122. Nel Mânava-Dharma-Sastra il gran Potere è chiamato « esistente per se stesso, non accessibile ai sensi esteriori » conoscibile colla pura mente (2).

(1) Queste notizie si trovano nel *Discours préliminaire d'Anquetil Duperron* al Zend'Avesta T. I, P. I, p. CXXXVIII.

(1) L. I, 6 — E nel versetto 7 seguente: « LUI, che il solo spirito può « concepire, la cui essenza sfugge agli organi sensitivi, l'indiscoperto,

Nello stesso antico codice delle leggi si chiama il Grand'Essere, Para-Purusa, e si dice: « — egli (il Brahmano) dee rap« presentarti il Grand'Essere come il supremo Signore dell'u« niverso, come più sottile che un atomo, come splendiente « qual òro purissimo, e come non atto ad essere concepito « dall'intendimento se non nel seno della contemplazione più « astratta. Altri l'adorano nel fuoco elementare, altri in Manu « Signore delle creature, altri in Indra (il Firmamento), altri « nell'aria pura, altri nell'eterno Brahma » (1).

Si vede anche qui Iddio considerato sempre come inaccessibile in se stesso all'uomo; si distinguono i vari simboli, di cui si riconosceva il bisogno acciocchè l'uomo fosse aiutato a trovarlo in qualche modo col pensiero e in essi adorarlo. Tra' quali simboli primeggia « il fuoco » per la sottigliezza onde sembra accostarsi alla natura spirituale, per l'attività onde rappresenta ciò che opera sempre, è sempre in atto, per la penetrabilità ond'entra in ogni cosa, e sopratutto perchè egli sembra il principio vitale, non iscorgendosi vita dove manchi affatto il calore: laonde fino a' tempi più recenti si considerò il fuoco qual animatore, e quando non si potè col fuoco materiale spiegare alcuni fenomeni vitali, si ricorse bensì a un fuoco immaginario d'altra specie, ma si volle però ritenere il nome di fuoco o di calore (Psicologia 1930 e nota ivi).

Si deve anche considerare nello stesso luogo citato, come la speculazione filosofica, non contentandosi del simbolo e volendo pure avere l'intuizione dell'Essere supremo, crede di arrivarvi per mezzo d'un'ultima astrazione, colla quale viene purgandone il concetto da ogni vestimento simbolico; ma

---

« l'indiscopribile, l'eterno, il principio formatore di tutte le creature, cui niuna « creatura può comprendere, apparve in tutto il suo splendore (nella crea« zione) ». Dove si riconosce pienamente quel mistero essenziale, che giace nella divina natura. Il versetto 11 dello stesso libro dice: « Per questa causa incom« prensibile, inarrivabile ai sensi, eterna, essendo ella stessa l'essere e il « non essere (delle cose), è stato prodotto questo divino maschio, che è ce« lebre nel mondo sotto il nome di Brahma ». Brahma è Iddio nato sotto la forma della *natura* piena di forza e d'intelligenza, che sviluppandosi da sè produce tutto ciò che c'è nell'universo.

(1) L. XII, 122, 123.

allora appunto le accade di pervenire all'*essere astratto*, che, come dicevamo, è l'elemento razionale e intuitivo del concetto di Dio, ma che, separato dal resto, cioè dalla vita divina, non è più Dio. E questa è l'origine del razionalismo filosofico, che è una specie d'Ateismo. Questa tendenza a voler intuire Iddio coll'intelligenza, scevro da ogni simbolo, è così forte nell'uomo, che si rinnova in tutte le età, nelle quali gli uomini s'elevano alla speculazione, e si riscontra da' più antichi filosofi indiani fino al nostro Gioberti. Quest'è anche l'origine d'una specie di panteismo, delle innaturazioni e moltiplici incarnazioni di Dio; poichè quando si prende per Iddio il puro essere, quale è dato all'intuito umano, allora non si ha più che « l'essere comunissimo » di cui tutte le cose finite partecipano.

Nello stesso Mànava-Dharma-Sàstra si riconoscono de' « do« veri universali, esistenti per se stessi, che il pensiero umano « non può raggiungere in tutte le loro sequele incommensura« bili » (1). Il che è quanto un ammettere *idee* eterne, d'assoluta necessità: pure le idee, di cui si parla, sono di doveri morali, perchè queste naturalmente dovevano attirare con più facilità l'attenzione, essendo importanti più di tutte le altre alla vita degli uomini.

123. Non vogliamo omettere un'analogia, che si trova in un inno del Rig-Veda con quello che abbiamo detto, che l'*essere* fu nominato a principio col concetto del *vivere*, e il vivere colla qualità del *respirare*. Pradjàpati, che è uno de' titoli dati allo spirito universale, pronuncia quest'inno: « Quando non « esisteva nè l'entità, nè la non entità (2), nè il mondo, nè « il cielo, nè qualche cosa al di sopra di lui, niente, nè la « felicità d'alcun ente, inviluppante o inviluppato, e nè pur « l'acqua; tutto era profondo e pericoloso. Non esisteva la « morte, non c'era l'immortalità, nè la distinzione del giorno « e della notte. Ma COLUI (Tat) respirava senza aspirazione, « senza soffio, solo con quella, di cui sostiene la vita nel suo

(1) Lib. I, vs. 3.

(2) L'entità è ciò che v'ha di reale nel mondo, la non entità è ciò che limita questo reale.

« seno » (1): — oltre di lui, niente esisteva di ciò che è esi-
« stito di poi ». Qui si esprime la vita eterna di Dio colla *respirazione*, che è appunto la qualità, come dicevamo, che ne' viventi prima di tutte, o tra le prime, attira l'attenzione.

Prosegue poco appresso lo stesso inno così: « Il primo de-
« siderio fu formato nella sua intelligenza, ed esso divenne il
« seme produttore originario: questo seme, i savi lo ricono-
« scono ne' loro cuori per l'intelligenza, e lo distinguono col
« nome di non entità, come il limite dell'entità ». L'intelligenza dunque produce il desiderio, questo desiderio è ancora un limite dell'entità, un possibile e nulla più, da questo poi vengono le cose. Questo sembra aver dato luogo a' que' sistemi indiani, che fanno uscire gli esistenti dal nulla, sotto il nome di nulla intendendo ciò che non esiste ancora, ma è solo nello stato di desiderio, di *possibilità*; il desiderio poi e l'intelligenza, da cui procede, è prima in Dio, poi negli uomini, per la comunicazione che Iddio fa a questi di se stesso.

124. È poi oggimai riconosciuto dagli eruditi, che, malgrado che la mitologia indiana sia la più moltiplice di tutte, figlia d'un' immaginazione inesauta, ed espressa in una lingua ricchissima quale è la sanscrita, pure conserva nel suo fondo la cognizione dell'unità di Dio, non essendo quegli Dei innumerevoli, che o enti creati, a cui si fa partecipare dell' unica natura divina, o altrettanti titoli dello stesso Dio. Questo è quello che provò con diversi opuscoli dettati in sanscrito, in bengali, e in inglese il celebre Brâhmano Ram-mohan-roy che morì a Londra nell'anno 1833 (2). Lo stesso si dice espressamente nell'Indice del Rig-Veda sull'autorità del Niructa e dello stesso Veda:
« Le divinità sono solamente tre, le cui dimore sono la terra,
« la regione intermedia, e il cielo: il fuoco, l'aria e il sole. Esse
« sono ricche di più nomi *misteriosi*; e il Signore delle crea-

---

(1) L'intelligenza, la sapienza.

(2) Gli opuscoli scritti in inglese da questo Brahmano furono raccolti e stampati a Londra nell'anno 1831 col titolo: « *Translation of several principal books, passages, and texts of the Vedas, and of some controversial works on Brâhmanical theology, by Ram-mohan-roy*, seconda edizione, un vol. in 8.

« ture (Pradjâpati) è (la loro divinità) collettivamente.—Altre
« divinità, appartenenti a queste diverse regioni, sono delle por-
« zioni de' (tre) Dei, venendo nominate e descritte diversa-
« mente in riguardo alle loro diverse operazioni; ma (nel fatto)
« non vi ha che una sola divinità: la grand' anima (Mâhan
« âtmâ).—Ella è nominata il sole, perchè il sole è l'anima di
« tutti gli enti — Le altre divinità sono porzioni o frazioni
« della sua persona ». In appresso l'autore identifica la gran-
d'anima, a cui ridusse tutti gl'Iddii, col fuoco, ricomparendo
così l'analogia indicata più sopra, di Ζεύς da Ζέω, *ferveo*.

Nel qual luogo osserverò solamente, che si chiamano *miste-riosi* i vari nomi dati alle divinità: confermandosi così, che fu la parte misteriosa del concetto di Dio, cioè la vita, la personalità, le operazioni di Dio, quella che (essendo superiore all'umana ragione tanto in se stessa, quanto in rispetto al modo col quale quelle operazioni si uniscano e immedesimino coll'essere puro, e avendo perciò bisogno d'essere rappresentata all'uomo per via di simboli) originò le mitologie, la pluralità degli Dei e i riti superstiziosi de' gentili. Aggiungerò pure, che il confondersi Iddio coll'anima dell'universo è la stessa teoria, che si trova in Platone. Finalmente al sole, a cui Macrobio sostiene ridursi tutte le divinità greche, si riducono pure le indiane, confondendosi il più splendido simbolo della divinità colla divinità stessa. Pure in altri luoghi la stessa dottrina indiana, come abbiam veduto, riconosce Iddio anteriore al cielo da lui prodotto, e di conseguente allo stesso sole materiale.

CAPITOLO X.

TRACCIE DELLA VERA DOTTRINA INTORNO ALLA DIVINITÀ NELLA PERSIA.

125. La Persia è l'anello di mezzo, che congiunge le nazioni civili dell'antichità, e mantiene la comunione delle medesime tradizioni, lo stesso deposito della sapienza, congiunge, voglio dire, da una parte le nazioni più occidentali, l'Egitto, la Palestina, la Fenicia e la Caldea, dall' altra le più orientali, l'India e la Cina. L'impero poi di Ciro, e de' suoi successori, sembra avere avuto questo stesso fine provvidenziale della

diffusione della verità a tutto il mondo. Dopo il popolo eletto, il persiano fu quello tra tutti, che mantenne più viva la cognizione del vero Dio. Per questo i re Persiani accordarono agli Ebrei una speciale protezione, come osserva Federico Schlegel, e per opposto aggravarono la mano sopra l'Egitto quando il conquistarono, volendone sradicare l'idolatria: per questo Serse distrusse in Grecia tanti templi come consacrati all' idolatrica superstizione.

126. Esiste una compilazione persiana de' Veda col titolo Upnecat (corruzione dell'Indiano Upanisad), tradotta e pubblicata da Anquetil Duperron, di cui il Conte Lanjusnais inserì un'analisi nel *Journal Asiatique*. Ivi si riscontrano le stesse tradizioni religiose, che s' incontrano in Platone e nelle dottrine più esquisite ed arcane di tutte le antiche nazioni. Tra gli altri luoghi vi si legge: « Il verbo del Creatore è lui stesso « il Creatore, e il gran Figlio del Creatore. SAT è il nome di « Dio, e Dio è TRABRAT, cioè tre formante un solo » (1). Noi abbiamo veduto che Sat è un vocabolo usato ne' Veda, che nella lingua sanscrita significa l'Essere, e si prende parimente a significare la verità. Si dichiara dunque, che il nome di Dio è quello stesso ch'egli ha rivelato a Mosè, l'Essere ossia l'Essente, Jehovah.

127. Nel Zend-Avesta, cioè nel Vendidad Sàdè (2), Iddio si chiama: « l'Essere assorbito nell' eccellenza » (sepéntô méeniousch) e « il Tempo senza confini » (Zeruâné akerené).

Nella prima di queste denominazioni si vedono le due parti del nome di Dio, cioè: 1.° l'*essere*, che è la parte razionale, e 2.° la determinazione soprannaturale dell' Essere, indicata colle parole « assorbito nell' eccellenza », che ne dimostra la vita nascosta all' intuizione umana.

Nella seconda, lo stesso Essere è chiamato l'Eterno, perchè tale è il significato del « Tempo senza confini »: il che è quanto dire, che ha un' esistenza eterna, propria, non parteci-

(1) Journal Asiatique. Paris, 1823, t. III, p. 15, 83.

(2) Fargard XIX — L' Anquetil osserva, che questo è il primo luogo dove si faccia menzione del « Tempo senza confini ».

pata. Ma nel modo con cui viene espresso un tale concetto, già si manifesta il pensar formale ed astratto proprio dell'uomo; perchè il Tempo, o la durata senza confini, è un'astrazione che per sè non contiene il concetto della vita, nè tampoco quello dell'essere: Questa inclinazione naturale all'uomo d'attenersi ad una qualità astratta, o almeno speciale, è quella stessa, che abbiamo notato nell'imposizione ch'egli fa de' nomi a' suoi concetti, non esprimendoli col nome imposto tutt' interi, ma solo da uno de' loro lati, da una loro proprietà. E trattandosi d'un essere che non cade sotto i sensi, la proprietà nominata non può essere un sensibile, onde non gli rimane a prendere che un astratto. Presso tutte le nazioni e le filosofie ritorna il medesimo: e nel Κρόνος de' Greci, che è il Saturno de' Latini, vedesi pure il Tempo assunto a nome della divinità (1).

128. Fu osservato che ne' libri sacri de' Persiani si accenna appena Iddio nella prima sua forma, cioè colla denominazione di « Tempo senza confini », o d'Eterno, la quale comparisce per la prima volta solo verso la fine del Vendidad Sâdè (2), e che si passa subito a Ormusd e agli spiriti inferiori creati da Ormusd. I Persi, per giustificare Zoroastro d'aver parlato così poco del primo principio, ne danno colpa ai Destur che hanno raccolto i detti libri. Ma è più verosimile, che il primo principio della divinità poco appaia, appunto perchè è nascosto in una luce inaccessibile, e solo si rivela all'uomo per mezzo d'Ormusd, il Verbo divino, che abbiamo veduto espressamente nominato nell' Upnecat.

129. Ormusd è chiamato da Zoroastro il primo degli enti (3), il che rammenta quello che della eterna Sapienza dicono i sacri Libri, *primogenita ante omnem creaturam* (4), ed è invocato

---

(1) *Saturnus est appellatus*, secondo Cicerone, *quod saturetur annis. Ex se enim natos comesse fingitur solitus, quia consumit aetas temporum spatia, annisque praeteritis insaturabiliter expletur.* De N. D. II, 25; cf. III, 24. Giusta questo concetto, Saturno è appunto il tempo senza confini.

(2) V. la nota 1.ª d'Anquetil Duperron alla p. 414 del Vendidad Sâdè da lui pubblicato.

(3) Vendidad Sâdè, XLV Ha.

(4) V. Eccli. XXIV, 5.

come Dio (1). In una preghiera, detta « il Sétaesch del nome di Dio », si chiama Ormusd, « quello che è sempre stato, « che è continuamente, e che sempre sarà » (2), come appunto è chiamato il Verbo divino da S. Giovanni nell'Apocalisse: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (3). Egli è il creatore e il conservatore di tutte le cose. « Il nome di Dio è: Assorbito nell'eccellenza, il « celeste de' celesti. Ecco uno de' nomi d'Ormusd: che è un « Re grandissimo, sapiente, giusto, che nudrisce, conserva e « protegge, Creatore, che fa del bene, che dona l'abbondanza, « puro ed eccellente nelle sue istruzioni, tutto potenza. Io lo « ringrazio, lui che è grande, che ha fatto ciò che esiste, « che veglia sul Tempo che gli appartiene (4), forte e sapiente « più de' sei Amsaspand; questo Dio, principio dell'abbon- « danza, che ha fatto la luce, le Behescht, il Gerotmàn (dimore « celesti di Ormusd e de' santi), la volta del cielo, il Sole che « riscalda, la Luna che s'eleva nella sua pienezza, gli altri « germi d'abbondanza, il vento, le nubi, l'acqua, il fuoco, la « terra, gli alberi, gli animali, i metalli, l'uomo » (5).

In un luogo del Jescht (6), Ormusd dice di se stesso: IO SONO (Ezémbâté); come Iddio ha parlato di se stesso a Mosè nell'Esodo, e come il Verbo divino ha parlato pure di sè nel Vangelo, ἐγώ εἰμι.

Altrove si dice, che Ormusd è *tutto*, e vien chiamato esistente nella luce primitiva, lo splendore, la felicità, l'*intelligenza stessa*, Signore assoluto delle eccellenze, dei santi e delle eccellenze, dei santi e delle pure creature (7).

Si chiama ancora « Signore dei signori, re dei re » (8),

---

(1) Vendidad Sâdè, XLV Ha: « O voi Ormusd, che siete il mio Dio, « vegliate su me — proteggetemi voi, o Dio, col fuoco, e con Bahman « (il secondo Amsaspand, cioè il secondo spirito buono), affinchè io possa « fare il bene, io che sono il Destur (dottore parso) della legge, che voi « mi avete data ».

(2) Jescht Sâdè XIII.

(3) Apoc. I, 4, 8.

(4) Pel tempo limitato intendi l'Universo creato.

(5) Jescht Sâdè XIII.

(6) Ivi, XCII.

(7) Vendidad Sâdè Izeschné, XXXI Ha. Nel Jescht Sâdè Ormusd dice tra gli altri suoi nomi: « Il mio nome è: Colui che è tutto ».

(8) Jescht Sâdè VII.

(*rex regum, et dominus dominantium* (1)) « lui che non muore, che brilla e s'avanza come un corsiere vigoroso » (2) (*Exultavit ut gigas ad currendam viam* (3)—*intende, prospere procede et regna* (4)).

« Egli ha dato il mondo intiero che esiste, e, nel mezzo di « tutto, egli è UNO (5). Egli è santo per essenza (6), ed ele« vato al di sopra di tutto ciò che è santo » (7).

Finalmente Ormusd è « la PAROLA principio di tutto » (8). Questo è uno de' suoi molti nomi, ch'egli stesso rivela a Zoroastro, tra' quali si trovano anche i seguenti:

« Colui che attualmente può tutto
« L'Intelligenza
« La scienza
« Colui che dà la scienza
« L'Eccellenza
« Colui che dà l'eccellenza
« Colui che vede tutto
« Il giusto giudice
« Il Grande
« Il puro
« Lo splendore per eccellenza
« Colui che conosce tutto, colui che conosce il meglio
« Colui che non inganna, e non può essere ingannato
« Colui che è al presente
« Colui che è tutto e che ha cura di tutto.

---

(1) Apoc. XIX, 16.

(2) Jescht SAdè VII.

(3) Psalm. XVIII, 6.

(4) Psalm. XLIV, 5.

(5) Boun Dehesch, n. XXIV — Anquetil Duperron in una Memoria letta all'Academia delle Iscrizioni nel 1767, avente per titolo: « *Exposition du système théologique des Perses, tiré des livres Zends, pehlvis, et parsis* » e citata nel Zend-Avesta T. I, P. II, p. 83, n. 4, ha dimostrato che le espressioni *Schïeotané* o *Kezeté, ha fatto, datéthé, ha dato, thvéresté, ha fabbricato, frâlhréresté, ha fabbricato con grandezza ed estensione*, devono intendersi della creazione propriamente detta, o produzione dal nulla, non da una presistente materia.

(6) Vendidad SAdè, XXX Ha, Cardè I.

(7) Ivi, XXIV Ha.

(8) Jescht SAdè LXXX.

S'introduce Zoroastro, che domanda a Ormusd: « qual è la « parola eccellente ed elevata, la parola vittoriosa, la parola « sorgente di lume, la parola principio d'azione? ecc. » E Ormusd ripetendo tutti gli attributi dati da Zoroastro alla PAROLA, risponde così: « Essa è IL MIO NOME, o eccellente « Zoroastro, nome immortale, nome eccellente: ecco la PA- « ROLA eccellente ed elevata, la parola vittoriosa, la parola « sorgente di lume, la parola principio d'azione, la parola che « percuote e trionfa, la parola che dà la salute, la parola che « inferma e infrange i Dew uomini, la parola che in tutto il « Mondo esistente fa ottenere ciò che si brama, la parola che « in tutto il Mondo esistente rimuove e distrugge ciò che è « contrario al bene » (1).

Non si potrebbe caratterizzare in un modo più espressivo il Verbo divino (2).

(1) Jescht d'Ormusd, nell' Jescht Sâdè LXXX.

(2) Anquetil Duperron considera Ormusd e Ahriman come due principî secondarî, l'uno del bene, l'altro del male (Systême cérémoniel et moral des livres zends et pehlvis, N. I). Ma quantunque spesso ne' libri sacri si parli d'entrambi, come di due capi e produttori del mondo, tuttavia la differenza non si manifesta meno evidente ed essenziale. 1.° Essi sono prodotti dall'Eterno (dal Tempo senza confini), ma non allo stesso modo. Nella narrazione della loro produzione si nomina sempre prima Ormusd (Boun-Dehesch, N. I). D'Ormusd si dice: « Ormusd è dunque stato (nel tempo), egli è, e sarà sempre ». D'Ahriman si dice all'incontro: « Ahriman esistendo anch'egli pel tempo, era « nelle tenebre colla sua legge. Egli ha sempre percosso, era malvagio, « ed è; ma cesserà d'esser tale e di percuotere » (Ivi). Ormusd è detto costantemente il primo degli Enti (Zend-Avesta, Vendidad Sâdè, Izeschnè, XVI, XXIV Ha; Vispered, Cardè VIII, XIII). 2.° Ormusd ha l' onniscienza, all' incontro Ahriman ignora molte cose. « Ormusd per la sua « scienza universale (o per Colui che sa tutto) conosceva ciò che Ahriman « macchinava ne' suoi desiderî opposti al bene — Ahriman ignorava « ciò che sapeva Ormusd » (Boun-Dehesch, N. I). 3.° Ormusd è il vero creatore. Quantunque si dica che « ciascun de' due ha dato tutto ciò che esiste » (Ivi), tuttavia altrove si dice che Ormusd è il Creatore del mondo, del tutto, di tutti gli enti (Jescht d'Ormusd, citato nel testo e in tanti altri luoghi). Per conciliare come Ahriman sia il creatore del mondo del male, e tuttavia Ormusd sia il creatore del tutto, non si vede altra via, se non riconoscendo il male come una *negazione*, e non qualche cosa di reale e per se solo sussistente. 4.° Ormusd è onnipotente. Uno de'suoi nomi è « Colui che può tutto ». Ormusd vedendo l' opera perversa d'Ahriman, dice: « Conviene ch'io faccia sparire questo nemico dal mezzo degli enti ». (Ivi,

La parola d'Orsmusd non è una parola fredda o sterile, un'idea: ella si chiama Honover, cioè *puro desiderio*. Esisteva prima di tutti gli enti, tanto buoni dati da Ormusd, quanto malvagi dati da Ahriman (1). Ormusd la pronunciò a principio, e per essa vince Ahriman (2).

130. Conviene dopo di ciò considerare la dottrina di quell'essere, che si chiama simbolicamente « Fuoco » da' libri sacri de' Persiani, e che è detto anch'esso « il desiderio d'Ormusd » (3); e però, come Ormusd è la Parola, così sembra doversi dire che questo Ormusd, Parola o Verbo, pronunci anch'egli o propriamente emani il suo desiderio, il quale è il Fuoco.

La dottrina di questo Fuoco è più di tutte l'altre misteriosa. In un luogo del Vendidad Sàdè (4) viene invocato in questa maniera: « O tu, Fuoco operante fino dal cominciamento, io

---

nota 5). 5.° Ormusd parla da signore assoluto ad Ahriman, e prima gli offerisce la pace. Ricusandola questo, dice: « O tu che non sai già tutto, che non « puoi già tutto, Ahriman, tu non potrai già tormentarmi. Intanto, tu non « puoi far niente al mio popolo, perchè io non mi allontano da lui »; e poi gli predice, che potrà far la guerra nove mil' anni, dopo il qual periodo Ahriman si troverà senza forze. A cui Ahriman, che si chiama « senza previdenza, senza intelligenza », non osa negare d'esser limitato a questo tempo, ma risponde che farà tuttavia la guerra fino all'ultimo giorno accordatogli (Boun-Dehesch N. I). Ci condurrebbe troppo a lungo il raccogliere di tali confronti tra Ormusd e Ahriman, che sono innumerevoli ne' libri sacri de' Persiani. Vero è che in alcun luogo si dice d'Ormusd, « che è limitato ed è senza confini » (Ivi N. I), e che il suo regno durerà dodici mil' anni. Ma questo tempo è assegnato al mondo, e però si parla de' confini relativi al suo regno su questo mondo (i quali luoghi hanno un riscontro in quello che dice s. Paolo di Cristo, che dopo la risurrezione restituirà il regno al Padre); e si dice, che alla fine egli Ormusd sarà « vittorioso, e Ahriman « sarà senza forze, e dispariranno i Dew, e alla risurrezione de' morti e al « ristabilimento de' corpi il mondo sarà senza Péetiâre (senza il male) per « tutta la durata de' secoli » (Ivi) — Cf. Foucher, Traité histor. de l'antiq. de la Relig. des Pers.—V. Mém. de l'Academ. des Inscr. etc. (Hist), Tom. XV, XVII, XIX, XXXI; Goerres, *Storia de'miti del mondo asiatico* P. I; Creuzer, Religions etc. P. I, L. II, c. II, 2.

(1) Zend-Avesta, Vendidad Sâdè, Izeschnè, XIX Ha.

(2) Ivi; Boun-Dehesch, N. I.

(3) Vendidad Sâdè, Farg. V.

(4) Izeschné.

« m'avvicino a te, a te PRINCIPIO D' UNIONE tra Ormusd e « l'Essere assorbito nell'eccellenza, il che io ho la discrezione « di non ispiegare » (1); e poi è chiamato Oruazeschtè, cioè « vita dell'anima ». Dee far meraviglia l'analogia, anzi la consonanza, che trovasi tra questo luogo e la dottrina cristiana intorno allo Spirito Santo, che dicesi pure « fuoco » e « vita dell'anima », e che si considera come vincolo d'unione del Padre e del Figliuolo. Ora dovea essere questo certamente il più segreto de'misteri, e però si nega di spiegarlo. Di più, questo fuoco originale non procede solo dal « Tempo senza confini », ma si dice ancora « Figlio d'Ormusd » (2), « dato da Ormusd (3) » e si fa inesistere in Ormusd; il che spiega come si chiami « fuoco puro e celeste » lo stesso Ormusd in questa preghiera: « Affinchè i Dew non ingannino l'anime, « mostratevi voi stesso dall'alto, voi che siete tutto, Ormusd, « capo intelligente — Datemi i piaceri, o Fuoco celeste puro — « Accordatemi i beni nel mondo, Ormusd che sapete tutto. « Dite colla vostra lingua, che tutte le anime vivano » (4). Si domanda la vita dell'anime, che viene dal fuoco che è in Ormusd e che è dato da Ormusd.

Ognuno sa quanto sia stato disputato dagli eruditi sui « misteri mitriaci », i più arcani di tutti, e quanta incertezza ancora rimanga intorno ad essi (5). Io credo, che a questo arcano si riferiscano le parole del passo sopra citato, nel quale si dice di voler occultare come il Fuoco sia « il principio d'unione tra l'Essere assorbito nell'eccellenza e Ormusd ». In fatti, questa spiegazione non s'incontra mai ne' sacri libri de' Persiani; e si ricopre di molti simboli e sentenze spesso con-

---

(1) Ovvero « ciò che io non dico già, benchè lo sappia » come nota l'Anquetil.

(2) Zend-Avesta, Izeschnè, I, II, III Ha.

(3) Ivi.

(4) Vendidad Sâdè, Izeschné, XXXI Ha.

(5) Intorno a questi misteri, V. Philipp. a Turre, Monum. vet. Antii, P. II — Reinesii Inscript. Cl. I, N. 44 et seqq. — Zoega Bassiril. ant. T. II — Creuzer Religions etc. L. II, C. III e IV — Görres, Storia de'miti del Mondo asiatico, T. I — Rhode, La sacra Tradizione ecc. — ed altri.

traddittorie la dottrina intorno a Mithra. Mithra s'invoca insieme col Sole, ma non è il Sole (1): « Ormusd l'ha fatto più « grande e più brillante degli (altri) Ized del cielo (2) ». Vi ha questa invocazione: « Io invoco (Mithra) che sempre sus« siste, che esiste sempre nel cielo, tra la luna e il sole. Egli « è una sorgente di lume e di gloria » (3). È anche chiamato espressamente « il Fuoco d'Ormusd » (4), e dà la vittoria a chi lo celebra con purità di cuore stando presso al Fuoco (5). Ancora si legge di lui nel Zend-Avesta: « Questo Ized agisce « (continuamente come) il fuoco brillante, forte, che è stato, « che è la luce dei Kean (6), folgore lampeggiante » (7). Questo fuoco vadjeschtè, che significa quello della folgore, altrove si chiede da Ormusd, acciocchè la mandi su tutte le sette parti della terra (8); onde è certamente una folgore benefica, non la folgore materiale. I misteri dunque del Fuoco, e i misteri di Mithra sembrano gli stessi. Mithra è anch' egli

(1) Jescht Sâdé VII — Dicendo che Mithra non è il Sole, noi seguiamo l'opinione dell'Anquetil Duperron, il quale paragonando le testimonianze de' Greci, de' Latini e de' Persiani, venne a questa conclusione (V. il *Discorso preliminare* al Zend-Avesta, CCCCLXXXIII, e T. II, p. 213, not. 2). L'origine però del nome Mithra, secondo alcuni, è dal persiano Mihr, Sole, a questo Dio dandosi il nome del sole, fonte del calore che lo simboleggiava. Più tardi fu preso il simbolo per la cosa simboleggiata, equivoco che sempre si rinnova nell'antichità. Fatto questo, si convertì il primitivo nome Μίθρας, o Μίθρης in Μείθρας per aver un nome misterioso di sette lettere, le quali sommate insieme hanno il valore numerico di 365, quanti sono i giorni dell'anno.

(2) Ivi — Gli Ized sono presi per gli spiriti in generale. Lo stesso Ormusd è chiamato un Ized (Zend-Avesta Si-Rouze; e Duperron, Vocabulaire pehlvis etc. p. 493). Mithra è detto: « il più grande degli Ized » (Jescht Sâdè LXXXIX, Cardè XXIX). Ma egli non può essere più grande d'Ormusd, perchè è fatto da Ormusd. Quest' apparente contraddizione svanisce se si suppone, che anche Ormusd sia il più grande degli Ized, ossia che Mithra sia d'ugual dignità d' Ormusd, benchè da questo e dall' Eterno emanato.

(3) Jescht Sâdè VII.

(4) Ivi LXXXIX, Cardè II.

(5) Ivi.

(6) Re persiani della seconda dinastia, successori d' Alessandro.

(7) Jescht Sâdè, XXXI Cardé.

(8) Vendidad Sâdè, Izeschnè, XXXI Ha.

detto il Creatore del Mondo. Eubolo presso Porfirio (1) narra, che Zoroastro fu il primo che consacrò nelle montagne vicine alla Persia una caverna a Mithra, il Re e il Padre di tutto ciò che esiste. Quest' antro doveva rappresentare la figura del Mondo, creato da Mithra. « Verosimilmente, dice l' Anquetil « Duperron, secondo questi simboli, i Persiani, a quanto ne « dice Celso (2), rappresentavano, nelle cerimonie di Mithra, « il doppio movimento degli astri, quello delle stelle fisse e « quello de' pianeti, come pure il passaggio delle anime ne' « corpi celesti. — I Parsi distinguono al presente diversi cieli, « ne'quali le anime godono, fino alla risurrezione, una felicità « proporzionata alla santità della loro vita passata : quello del « sole è il più elevato. Più su è il Gorotman, soggiorno d'Or« musd e degli spiriti celesti, e risponde all' ottava parte, di « cui parla Celso (3) ».

151. Sebbene Ormusd sia quegli, che crea il Mondo puro, tuttavia Mithra, che si chiama anch' egli Demiurgo, è quegli, che dà la *purità* stessa, e la *santità*; egli è invocato nell' Jescht Sàdè come « il sublime de' sublimi, il grande de' grandi, il « germe de' germi, l'assemblea delle assemblee, che dà l'ab« bondanza, che dà la pinguezza, che dà il bestiame, che dà « il Re; che dà il figlio, che dà l' anima, che dà la *santità*, « che dà la *purità* (4) ». Altrove s'esprime, che la purità e la santità viene per una comunicazione o influenza di Mithra, in questo modo: « L'uomo nel mondo, elevandosi ne'suoi pensieri, non « medita il male, quando Mithra nel cielo, elevandosi ne' suoi « pensieri, medita il bene. L'uomo nel mondo, elevandosi nelle « sue parole, non dice il male, quando Mithra nel cielo, elevan« dosi nelle sue parole, dice il bene. L' uomo nel mondo, elevan« dosi nelle sue azioni, non fa il male, quando Mithra nel cielo, « elevandosi nelle sue azioni, fa il bene » (5). Essere in cielo, e di colà comunicare agli uomini sopra la terra della propria

---

(1) De Nymph. antro, pag. 253, 254 — εἰς τιμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου, εἰκόνα φέροντος αὐτῷ τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε.

(2) Origen. Contra Cels. lib. VI, 22.

(3) Anquetil Duperron, Vie de Zoroastre, N. VI.

(4) Jescht Sàdè LXXXIX, Cardè XVI.

(5) Ivi, XXVII Cardè.

santità, per modo che pensino, parlino ed operino bene, sono proprietà, che i Cristiani attribuiscono allo Spirito Santo. Mithra porta la legge davanti a Ormusd (1); eseguisce la parola celeste (2), mostra il cammino della legge (3), custodisce e protegge bene tutte le creature di cui è il capo (4), annienta il male da per tutto dove si trova (5): re pacifico (6), onnisciente (7): direttamente ad esso è opposto un peccato contro l'ordine e l'umanità, che si suddivide in sei (8); tutte operazioni e proprietà, che s'avvengono alla terza persona della Trinità.

Il nome di mediatore, dato a Mithra (9), non dee già riferirsi ad alcuna mediazione tra Ormusd e Ahriman, come molti suppongono; chè tra il principio del bene e il principio del male non si dà mediazione, ma solo vittoria del primo sopra il

(1) Ivi, Jescht Sâdè LXXXIX, Cardé XXIII.

(2) Ivi, XVII Cardé.

(3) Ivi.

(4) Ivi, XIII Cardé.

(5) Ivi, XXV Cardé, dove si dice: « Mithra dà l'acqua, gli alberi, i puri « Ferueri: egli porta su tutta la superficie della terra i suoi *ordini santi* « e *puri*, e ove giunge il gran Mithra, nelle provincie ove si trova, egli « annienta il male, per quanto sia abbondante, egli lo batte, ed ivi l'ab- « bondanza corona la saviezza: egli mantiene il mondo con beni di tutte le « specie, e coll'intelligenza ». E ivi stesso, XXXIV Cardé, lo si chiama: « puro, elevato come l'astro Taschter (Sirio), la cui parola annienta il pec- « cato ».

(6) Ivi, VIII Cardé, dove s'invoca così: « Pacifico Mithra, re delle pro- « vincie, modello dei capi, Capo puro e sapiente, che possiedi ciò che è « eccellente, collocato in luogo elevato, in luogo eccellente, Tu eccellente, « dà un Capo, quale dev'essere, un Capo puro e sapiente, che posseda ciò « che è eccellente » ecc.

(7) Ivi, IX Cardé, dove Mithra si chiama: « Re dei Re, *che sa tutto*, « che parla con purità, che veglia su chi è puro, che viene sopra colui che « pensa puramente, e gli fa del bene, che viene su tutte le città e le rende « *pure*, che fa risplendere in mezzo ad esse la *luce* e la felicità, e dà loro « l'eccellenza e la forza ».

(8) Questo peccato chiamasi Methrôebîô (Vendidad Sâdé, Izeschnè e Vispered), ovvero Mithra-Darudj (Vendidad, Farg. IV).

(9) Chiamato *mediatore* nel Zend-Avesta, Jescht Sâdè LXXXI, Cardè IX, X. In questi luoghi si dice: « che veglia mediatore sul male, mediatore dato alla terra, per renderla larga nel mondo dato da Ormusd », cioè nel *mondo puro*, per purificarla.

secondo (1); e tant' è lungi che Mithra eserciti una tale mediazione, che anzi egli annienta il peccato, come abbiamo veduto, e però è la causa del trionfo finale d'Ormusd. Credo adunque, che gli sia data questa denominazione, per essere egli il misterioso principio d'unione tra Zeruàné akerené e Ormusd, come nel passo surriferito, che parla del fuoco primitivo; e perchè egli, che annienta il peccato, ascoltà anche i peccatori che a lui si convertono (2); e finalmente perchè produce i diversi vincoli che legano gli uomini tra loro, e conserva l'armonia del mondo (3).

Finalmente sembra, che la parola Mithra venga dal persiano

---

(1) Plutarco, De Is. et Osir. c. XLI, intese certo erroneamente la *mediazione* attribuita a Mithra, il quale avrebbe insegnato a far sacrifici « al « Dio buono per chieder beni e ringraziarlo de'ricevuti, all'altro per allon« tanare i mali ». Niente è più contrario di questo alla dottrina del Zend-Avesta, dove Mithra è costantemente il principio della purità e della santità, quello che compie la legge di Ormusd e che *annienta* il peccato. Da questo annientamento del peccato sembra esser venuta l'opinione, che Ahriman in fine del mondo sia annientato; ma questo non risulta dal Zend-Avesta; ma bensì che sarà sommesso e convertito: il che fa intendere ch'egli non ha una natura essenzialmente cattiva, e che il male non è che una depravazione della sua volontà insubordinata ed orgogliosa, e quindi una *privazione*.

(2) Nell'Ieschi Sâdé LXXXI, XXII Cardè, è chiamato « quegli che soc« corre il povero che pratica la legge pura, o che avendo seguita la cattiva « legge, lo invoca di poi con mani pure ». Nel XX Cardè dello stesso libro si parla d'una mediazione consistente nel vincere il male a favore degli uomini, che si può dire una mediazione tra gli uomini e Ormusd, perchè liberati quelli dal male, sono accetti a questo. « Dammi, così parlasi a Mithra, « Raschnè-(râst) per mediatore — o tu Mediatore e Protettore. Proteggi il « mondo contro i Darudj sino alla fine: dà nell'alto l'eterno Behescht, « questo vittorioso soggiorno dato da Ormusd. Che il forte Mithra vegli « contro il Mithra-Darudj » (cioè il peccato di sopra accennato) « accioc« chè gli uomini vivano in gran numero ». Mithra, e Raschnè-(râst) che è dato da Mithra stesso, pesano le azioni degli uomini sul ponte Tchinevad che congiunge la terra col cielo e per cui passano le anime.

(3) Nel citato libro, XXIX Cardè, si domandano a Mithra i diversi gradi d'amicizia, che devono legare tra loro le diverse classi e condizioni d'uomini, e che voglia fiaccare la forza d'Ahriman, onde non solo Ormusd, ma anche Mithra è più forte d'Ahriman — Vedi Système cérémonial et moral des livres zends et pehlvis, dell'Anquetil Duperron, Zend-Avesta N.° II.

mihr, cioè *mihir*, che vale Amore (1), la quale è di nuovo una singolare analogia colla terza ipostasi divina; e questo concetto darebbe convenevole spiegazione a tutti gli altri attributi e operazioni di Mithra, all'opera particolarmente della conciliazione finale, quando gli uomini risorgeranno e il male per opera di Mithra sarà vinto del tutto (2). Di che s'intenderebbe come Strabone dica, che prima d'ogni sacrificio i Persiani invochino il Fuoco (3), e Senofonte introduca Ciro a sacrificare

---

(1) Vedi Hyde, Hist. relig. vet. Pers. c. IV — Sylvestre de Sacy, Recherch. etc. sur les mystéres du paganisme, Sect. VIII, 2 — L'opinione di quelli, che attribuiscono alla voce *mihr* il significato di *sole*, non è inconciliabile coll'altra, chè il fuoco e il sole (simboli) possono significare l'*amore*, dandosi nelle antiche lingue più significati connessi alle stesse parole.

(2) Il culto di Mithra esisteva già al tempo di Hom (V. Anquetil al Zend-Avesta T. II, p. 220), primo fondatore del Magismo, e però è antichissimo. Questo culto, se pur il passo d'Erodoto tutt' isolato merita fede, può essersi guastato pel contatto de'Persiani cogli Assiri, passandosi dal concetto dell'Amore celeste, significato da Mithra, all'Amore e alla Venere terrestre. Essendo presso gli Assiri il culto di Mylitta, l'Afrodite de'Greci, come pure presso gli Arabi, sotto il nome, secondo Erodoto, di Alitta, o Alila (v. Selden. De diis Syr. Synt. II); può essere stato convertito il Mithra nella Mitra Dea (Erodoto I, 131), menzionata pure da S. Ambrogio (Epist. contr. Symmach. II), che probabilmente si riferisce ad Erodoto. Di questo Mitra femmina, niuna menzione nel Zend-Avesta; il che ben dimostra, che o non ci fu mai, o che dovette essere un corrompimento straniero dell' antica purità di dottrina, quando i misteri mitriaci passarono ad altri popoli, che non ne intendevano il significato. Si accenna ne' detti libri il pianeta Venere sotto il nome di Anahid, come un Ized avente l'ufficio di custodire la semenza di Zoroastro (T. II, 386, 420), scevro però dalle abominazioni che devono essere state aggiunte più tardi, ad esempio de' popoli confinanti (del culto di Anahid, o Anaite, v. Zoega, e Müntero, L. de relig. Babylon.). Così i misteri mitriaci s' insozzarono d'ogni lordura (V. Philipp. a Turre, Monum. vet. Antii, P. II). Nell'anno 378 di C. furono aboliti in Roma da Gracco prefetto della Città (Hier. epist. CVII, n. 2; Prudent. in Symmach, lib. I, vs. 562-564), sebbene non interamente (Zoega, Bassiril. ant. T. II, p. 16). È da notarsi, che nel Boun-Dehesch N. XVI, si dice che « il Cielo, i metalli, il vento e il fuoco, sono « *maschi*, e non sono mai altra cosa: l'acqua, la terra, gli alberi, e la Luna « sono femmine, e non sono mai altra cosa; gli altri enti sono maschi « e femmine ». Se dunque Mithra è il fuoco, o il sole, non poteva esser Dea (V. Pott, Etymologische Forschungen, der Indo-germ. Sprachen etc., Lemgo, 1833, p. XLVII segg., che nega al tutto trovarsi la Dea Mitra).

(3) Strab. L. V, XV, c. III, 15.

prima a Vesta e poi a Giove (1), dando i nomi delle divinità greche all'Amore o Fuoco celeste, che io credo lo stesso che Mithra, e all' Eterno, primo principio della divinità.

132. Vogliamo qui accennare un altro punto dell' antica dottrina persiana. Parendo indubitato che Ormusd corrisponda al Verbo divino (2), rimane a vedere, se quella dottrina fece qualche progresso nella cognizione riflessa dell'essere astratto o ideale, e delle idee che si moltiplicano quand'egli si determina. Ne'libri antichi si parla delle cose create, prima ancora che siano venute all' esistenza, e si parla di esse come se già fossero: Ormusd ad Ahriman parla del suo popolo, prima che questo esistesse, e Ahriman macchina fin d'allora contro quel popolo che sarebbe stato creato (3): Ormusd, che magnanimamente aveva offerta la pace ad Ahriman, se questo voleva cooperare con esso lui al bene del popolo che dovea da lui crearsi, predice ad Ahriman la sua sconfitta dopo il periodo segnato al mondo futuro, e ricusata dall'Angelo delle tenebre l'offerta, Ormusd si accinge alla creazione, a compir la quale spende tre mila anni (4). Si ammette dunque un mondo intelligibile, anteriore al mondo creato, esemplare di questo.

(1) Cyrop. Lib. I, cap. VI, 1.

(2) Nel Boun-Dehesch pehlvi, che è una traduzione di alcuni brani de' libri zendi, non più antica del VII sec. dell'era cristiana, ma avente molta autorità pel riferirsi che fa a' libri più antichi, si legge: « È detto chiaramente nella legge de' Mehestan (uno de' nomi de' discepoli di Zoroastro), « che Ormusd, elevato al di sopra di tutto, era colla scienza suprema, colla « purità, nella luce del mondo. Questo trono di luce, questo luogo abitato « da Ormusd, è ciò che si chiama la luce primitiva, e questa scienza su« prema, questa purità, produzione d'Ormusd, è ciò che si chiama la legge » (N. I). — Per conoscere la genuina dottrina de' Persi conviene non abbandonarsi di troppo ai libri scritti da' Musulmani, come sarebbe l'Eulmai Eslam, e simili, solendo essere i Musulmani preoccupati contro il domma della Trinità.

(3) Ivi.

(4) Il primo ente, che nel Boun-Dehesch dicesi creato da Ormusd, è Bahman, « che dovea far andare il mondo d'Ormusd » (Ivi). Bahman è il secondo degli Amsaspand, considerandosi Ormusd stesso pel primo. È nondimeno da considerarsi, che si nominano frequentemente i sei Amsaspand, distinguendosi da Ormusd, col quale sono sette. E la distinzione è massima, perchè Ormusd è il creatore degli altri sei, onde il nome d'Amsaspand,

133. Secondo l'Anquetil Duperron ed altri, i Ferueri o Ferweri sono i primi modelli degli enti, tra i quali quello della legge è il preziosissimo; e la produzione del mondo reale, spiriti o corpi, è ordinata alla gloria di questi Ferueri (1).

A questo concetto risponde quanto si legge, che i Ferueri danno il lume dall'alto (2); chè le idee, fuori dello spazio e del tempo, illuminano veramente la mente umana. A queste s'addice anche quello che è detto de' Ferueri, che sieno « sorgenti di tutto il bene » (3), poichè il bene morale viene all'uomo dal conformarsi all'esigenza delle idee; e che si chiamino « principî di mille produzioni » (4), poichè la *specie* è causa esemplare, nelle cose mondiali, d'innumerabili individui. Nè a tutto ciò è opposto il supporre, che i Ferueri esistano prima degli uomini, e che da Ormusd sieno stati mandati

---

che significa « immortali, eccellenti » dee prendersi in senso generico, come abbiamo detto degli Ized, annoverandosi Ormusd anche tra questi. Di poi è da osservarsi, che nel Boun-Dehesch non si parla punto di Mithra, benchè gli attributi, che si danno a questo capo degli Ized, sieno maggiori di quelli, che si danno ai sei Amsaspand. E nel vero egli è la causa della purità e della santità del mondo d'Ormusd (Zend-Avesta, Jescht Sâdè LXXXIX, Cardè XXIII, XXVII), e però concorre anch'egli alla creazione, è anch'egli il Demiurgo. Nel Vendidad Sâdè (Izeschnè, Ha I, Part. I), dopo aver invocato Bahman, Ardibehescht, e gli altri Amsaspand, s'invoca « il Fuoco (Athrè) d'Ormusd », che si dice « il più attivo degli Amsaspand », sotto il quale si cela forse Mithra (benchè anche Ardibehescht, il terzo degli Amsaspand, si chiami qualche volta « il Fuoco, figlio d'Ormusd »). Nell'Jescht Sâdè LXXX, si celebra « lo spirito sempre attivo, la volontà d'Ormusd, che s'occupa della parola eccellente, e l'eseguisce ». Ora l'essere di continuo attivo s'attribuisce costantemente al Fuoco, e l'eseguire la parola d'Ormusd a Mithra. Mithra dunque sembra corrispondere alla *volontà* di Ormusd, e chiamasi Fuoco.

(1) Se questo è il vero concetto de' Ferueri, corrisponderebbero alle idee platoniche, e ordinandosi il mondo alla gloria de' Ferueri, sarebbe stata conosciuta in secoli così remoti una gran verità, che « la legge della sapienza dee aver per fine la realizzazione completa della specie ». V. *Teodicea* L. III, C. XXIII. — Che tutto il mondo sia ordinato alla gloria de' Ferueri, è detto nel Zend-Avesta, Jescht Sâdè XCIII, Cardè I; e ciò pel soccorso d'Ormusd, da cui provengono. Ivi.

(2) Ivi, Cardè XII.

(3) Ivi, Cardè I.

(4) Ivi, Cardè IX.

nel mondo, e conceduti agli uomini (1): il che rammenterebbe di nuovo la dottrina di Platone, che distingue l'anime, dall'avere ciascuna sortito una specie o idea diversa, in cui fu generata (ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη (2)). Quindi niuna maraviglia, che i Ferueri si descrivano ne' libri persiani come porzioni dell'essere umano, o dell'anima umana (3), e s'invochino l'anime stesse come partecipi di tali lumi divini (4).

134. Altre volte però ne' citati libri i Ferueri sono detti espressamente *anime* (5); onde per anime si prendono da alcuni eruditi, preesistenti a' corpi, e poi mandate ne' corpi; il che rammenta di nuovo Platone. Nè dissuona dalla dottrina platonica, che anche Ormusd abbia il suo Feruero, stantechè Platone dà l'anime anche agli Dei, e a Giove stesso (6). Ma, poichè per Platone la divinità è l'*essenza*, l'idea, e questa non si presenta che in una forma oggettiva, il darle l'anima si rende necessario affinchè abbia anche un'esistenza soggettiva, e così si renda attiva. E sta qui sempre « la parte misteriosa » della divinità; perchè rimane un impenetrabile arcano il definire, come all'essenza oggettiva stia congiunta un'esistenza soggettiva ed operativa: il che si può bene pronunciare, e riconoscere necessario, per non lasciare gli Dei, come dice Platone, senza una mente e senza una sapienza; ma intendere come ciò sia, e per qual nesso dell'essenza e dell'anima (se piace d'usare questo modo di dire), cioè dell'esistenza soggettiva, si formi Iddio, questo non si può dall'uomo; nè Platone in alcun modo lo spiega. Anzi, quando egli ardisce di farne qualche cenno, male s'incappa; perchè gli perisce in mano la semplicità perfetta e assoluta di Dio, come nel Cratilo, dove ridendosi di quelli, che vogliono esser Giove generato da Saturno, prima dice: « Se taluno oda essere costui figliuolo di

(1) Zend-Avesta, Jescht Sâdè XCIII, Cardè XXXI; Boun-Dehesch N. I.
(2) Phaedr. p. 246, C.
(3) Vendidad Sâdè, Izeschnè.
(4) Jescht Sâdè XC, Cardè IV.
(5) Izeschnè, I Ha, Part. I; Jescht Sâdè XCIII.
(6) Phileb. p. 30, C; e ne dà questa ragione, che la sapienza e la mente non può stare senz'anima: Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην.

Saturno, forse crederebbe che avesse della mulaggine » (1), alludendo al doppio significato della voce *κρόνος*, che vale Saturno, ma dicesi pure d'uno stupido o smemorato, come anche in alcuni dialetti italiani, nel romano, per esempio, nel quale « uomo saturno » vale « uomo malinconico, taciturno e come stupido »; e poi soggiunge: « ma è ragionevole che d'un certo grande pensiero (*διανοίας*) Giove (*Δία*) sia prole » (2), ammettendo un *pensiero*, ossia un atto d' intelligenza, onde Giove stesso sia generato. Il che potrebbe in qualche modo spiegarsi, se per Giove si dovesse intendere il divino Verbo: sembra però, che per Platone Giove sia il sommo Dio, e il supremo Padre, onde forse è da dire che il Giove platonico è il Dio finito e pienamente naturato. Quello dunque, che si pensa prima di lui, cioè quel grand' atto di pensiero, di cui Giove è *ἔκγονον*, non può essere che un'astrazione, l'*essenza* astratta, di cui il filosofo già parlò nel Fedro (3): la stessa *causa*, di cui nel Filebo (4): ciò che è un manifesto ricadere da un nobilissimo volo nel razionalismo, il quale si riduce sempre ad ammettere « il primo ontologico »

---

(1) Cratyl. 396, B — *ὑβριστικὸν*, che vale insolente, petulante ecc., parmi convenientemente volgarizzarsi « che avesse della mulaggine », perchè la voce *κρόνος* s'usa per ismemorato, stupido, come nell'Eutidemo p. 287, B (al qual luogo v. lo Stallbaum), ma il figliuolo d'uno stupido non è necessario che riesca insolente o arrogante; laddove queste qualità s' attribuirono sempre ai meticci. Onde parmi probabile, che quì dove Platone è in vena di bisticciare sull'etimologia o piuttosto sull'analogia delle parole, usasse la parola *ὑβριστικὸς* alludendo alla sua analogia con *ὕβρις ἴδος*, ibrido, meticcio. E l' espressione italiana « aver della mulaggine » conserva il sale che c' è nell' equivoco. Pare che Platone volesse dire: « Non essendo stupido Giove, se lo si fa nato da uno stupido, converrà dargli una madre d' altra specie, e così ne riuscirà un impertinente, come sogliono essere i meticci ».

(2) Gioca sempre Platone, in questo dialogo del Cratilo, sull' etimologie o analogie delle parole, onde quì fa venir *Δία* da *διανοία*. Dicendo che *Δία* è prole d'una grande *διανοίας*, potrebbe voler indicare fors'anco, che l'atto con cui Dio è, con cui pone se stesso, è atto di puro pensiero; ma mi trattiene dall'assentire a questa interpretazione, che salverebbe in qualche modo Platone dall'errore che gli apponiamo, il vedere che nel Filebo distingue l'anima di Giove dall'essenza oggettiva, forma della sapienza.

(3) Phaedr. p. 247. E.

(4) Phileb. p. 30, D *νοῦς ἐστί γενούστης τ[illegible] πάντων αἰτίου.*

in una mera astrazione. E questo accade naturalmente alla mente umana, che non sa limitare a tempo il suo volo, per la ragione detta: che da una parte si vede la natura divina doversi ridurre al *puro essere*, dall'altra dover ella godere della *vita*, ossia della pienezza di tutta l'esistenza subiettiva; senza che tuttavia l'uomo possa combinare insieme queste due proposizioni, e vedere, come l'essere sia egli medesimo vita senza che nulla gli si aggiunga, o la vita possa non aver null'altro in sè, che puro essere. L'impossibilità, che è fatta alla natura umana, di empire questa lacuna, di penetrare questo arcano nesso, deriva, per dirlo di nuovo, 1° dal non essere presente all'intuizione umana se non l'essere astratto, ossia diviso da'suoi termini intrinseci e propri; e 2° dall'esser data all'uomo solamente l'esperienza d'una vita di natura meramente subiettiva; 3° di che procede, che, quando egli vuol conoscere la vita ch'esperimenta, dee congiungere bensì la vita subiettiva coll'essere obiettivo, ma non dee, nè può immedesimare queste due cose, apprendendone solo il *rapporto*; e ciò appunto perchè la vita ch'esperimenta non è, come dicevamo, altro che subiettiva, e l'essere che intuisce non è altro che obiettivo. Onde sono queste le due colonne d'Ercole dell'umana intelligenza. Se l'uomo vuole temerariamente oltrepassarle, egli naufraga, e sostituendo le sue finzioni alla verità e alla natura delle cose, rompe ad uno di questi due scogli: o finge che quell'*essere*, il quale è solamente oggettivo, sia subiettivo, e perviene a'sistemi del *subiettivismo*, dello scetticismo, del criticismo, ecc. (Ideologia 331-334); o finge che la vita o il sentimento o il sentito, che è solamente subiettivo, sia oggettivo, e forma i sistemi del panteismo (*Psicologia*, P. I, Append. c. IV, V). Il che gli accade quando applica la speculazione al finito, e da essa trae il suo sistema filosofico. Se poi l'applica all'infinito, cioè a Dio, gl'incontra quello che dicevamo: che non potendo immedesimare per alcun modo l'*essere* e la *vita*, i due elementi del concetto di Dio, li pone l'uno appresso dell'altro, lasciandoli distinti, e per questa juxtaposizione gli è tolta d'innanzi l'incomprensibile *semplicità* della divina natura, e gli perisce Dio nelle mani; di che ci pare un esempio il citato luogo di Platone.

135. Il dirsi dunque i Ferueri della persiana dottrina *anime*

in alcuni luoghi di quegli antichi libri, men che non paia s'oppone all'aversi essi per *idee* o tipi delle cose da crearsi; chè tutta l'antichità avanzata nella speculazione filosofica inclinò ad avvivare le idee, e dar loro azione, il che è veramente un trasformarle in *anime* o angeli, aggiungendo loro gratuitamente l'esistenza subiettiva. E qui merita d'osservarsi un'altra analogia colla dottrina platonica. Da Ormusd sono venuti i Ferueri (1), e tuttavia Ormusd stesso ha il suo Feruero (2). Se Ormusd fosse una creatura cominciata ad esistere nel tempo, qui ci sarebbe contraddizione, perchè egli non avrebbe potuto produrre la propria idea esemplare, il proprio Feruero. Ma prendendo Ormusd pel Verbo divino generato ab eterno, quelle due proposizioni si conciliano. Che cosa è in tal caso il Feruero d'Ormusd? Quello stesso che è l'Iside o la Neith egiziana (dal qual nome alcuni derivano quello stesso di Ἀθηνᾶ (3)), e la Minerva greca; cioè la sapienza naturale, separata, per astrazione, da Dio, e considerata da se sola: e ciò per la stessa ragione, detta di sopra, dell'impossibilità, che ha l'uomo, d'intendere come la sapienza puramente oggettiva rimanga una cosa coll'ente subiettivo. L'uomo dunque l'astrae da Dio: fa uscire Minerva dal cervello di Giove, e, dopo averla così divisa da Dio, ritorna ad adorare la sua astrazione, chè egli ha del pari difficoltà a rimanersi nell'astrazione, la quale nol può appagare; il perchè quasi di furto rifà quello che aveva prima disfatto, in prova restituendo alla sapienza segretamente la divinità, che le aveva tolta apertamente: ondeggia dunque sempre tra due impossibilità. Iside del pari è distinta da Osiride simbolo del Verbo: e notabilissimo mi sembra il racconto simbolico, che ella raccogliesse le membra sparse d'Osiride, e di bisso le avvolgesse (4);

(1) Zend-Avesta, Jescht Sàdè XCIII, Cardè XXII, XXXI.

(2) Ivi, Vendidad Sàdè, Izeschnè, XXIII, XXIV Ha.

(3) Altri vogliono che sia formato da Θεὸς e νόος.

(4) Diod. Sic. I, 85 — Ciò che dice il Creuzer nel suo commentario ad Erodoto p. 183 e segg., che nel pianto sopra Osiride e negli altri riti si rappresentasse il corso dell'anno e le vicissitudini del sole e del Nilo, è fuori di dubbio (V. Heliodor. in Aethyop. IX, 22, p. 381 segg. ed. Cor.); ma che queste significazioni fisiche fossero l'unico oggetto dell'arcano, non è verosimile. Erano esse stesse simboli d'una dottrina più recondita,

poichè è un mito sommamente acconcio a rappresentare, che quello ch'era uno, cioè il Verbo, dopo il peccato non fu più tale per l'uomo, ma gliene rimasero le membra sparte; chè, per vero dire, tutto lo scibile naturale dell' uomo non può ricostruire il divino Verbo, manifestatogli a principio, ma è come un ammasso delle membra di lui, per astrazione divise, prive per sempre di quel nodo arcano, che le unifica in un Dio vivente. In que' riti poi, ne' quali nella città di Busiri (ove ne era il sepolcro) piangevano Osiride, non lo nominavano, quasi n'avessero perduto il nome (1). E forse quando Serse, come si narra (2), fece alla Minerva di Troia il sacrificio di mille buoi, quel re nemico dell'idolatria intendeva onorare Ormusd nel suo Feruero.

136. Come dunque la Sapienza, che si riferisce al Mondo creato, può dividersi per astrazione dal Verbo divino, così questa Sapienza è certamente venuta da esso Verbo; ma non è l'esemplare del Verbo, che non ne ha, sibbene quello del mondo. Quindi i Ferueri persiani sono tutti prodotti da Ormusd in riguardo al Mondo da lui creato, e a suo vantaggio, per difenderlo da Ahriman (3): essi conservano il cielo e la terra, e tutte le cose (4): « essi hanno tracciato il cammino

---

metafisica e religiosa. Onde noi crediamo, come abbiamo accennato, doversi nel secreto degli antichi misteri distinguere due parti: 1.° quella del vero e *primitivo arcano*, e questa consisteva nella pura dottrina intorno al *nome* di Dio, cioè della sua natura, che riputavasi troppo superiore al comune degli uomini; 2.° quella che fu aggiunta posteriormente, quando si fece oggetto d'arcano altresì una parte de' riti o de' *simboli*, cioè i più vituperosi, o i più dotti tra essi, quelli che involgevano certe notizie delle cose naturali, delle quali i sacerdoti volevano fare monopolio, ed usarne a crescere presso i popoli il credito della loro sapienza: il che appartiene alla corruzione de' misteri. Il fare un arcano delle vicende dell'anno, e del Nilo e di cose simili, sarebbe stato una puerilità; poichè, come dice Giulio Firmico: *Physica ratio, quam dicis, alio genere celetur. Quid autem celari oportuit, quod omnibus notum est?* (De errore profan. relig. p. 408 in app. ad Minuc. Felic. ed. Lug. Bat. 1709.)

(1) Herod. II, 61 — Diod. Sicul. I, 85.

(2) Herod. VII, 43.

(3) Zend-Avesta, Boun-Dehosch N. VI: Jeschi Sàdè CXIII, Cardè XXII.

(4) Ivi, Cardè II, — Le *idee* conservano tutte le cose, perchè ne sono le *forme* intelligibili.

« agli astri, alla luna, al sole, alla luce primitiva data da Dio; « durante il tempo danno con liberalità la vita all'uomo, loro « amico, vegliano sulla sua anima, e annientano il male alla « pura risurrezione » (1), nella quale si compie il trionfo delle idee. Se i Ferueri sono le idee archetipe del Verbo, converrebbe sommamente il dire, che sono quelli che tracciano o danno la via alla luce primitiva. Questa è quella, in cui si dice che Ormusd (il Verbo) fu sempre (2), ci fu colla scienza suprema, colla legge eterna (3). Ora è manifesto, che le idee sono quasi gli sprazzi di questa luce o, se si vuol meglio, le vie per le quali questa luce si comunica in parte agli uomini: niente di più appropriato. Non sarà dunque discordante dalla persiana dottrina il considerare tutti i Ferueri, i quali nel Feruero di Ormusd, che li ha dati, si contengono, come il mondo ideale ed esemplare. E questa considerazione dell'esemplare del mondo considerato da sè stesso, benchè sussistente nel Verbo, è così propria della maniera di pensare dell'umana mente, che alcuni Padri della Chiesa non la trascurarono, e sembrò loro di rinvenirla nelle stesse divine Scritture (4). E qui si scopre quel tratto d'analogia, che accennavo, tra la dottrina di Zoroastro e quella di Platone, il quale introduce Iddio che, fabbricando il mondo, fa se stesso esemplare del mondo, e in esso crea se stesso, infondendosi come vita dello stesso mondo (5), onde Cornuto, dichiarando la natura di Giove, afferma esser egli l'anima del mondo (6).

---

(1) Zend-Avesta, Jescht Sâdè XCIII, Cardè XVI.

(2) Ivi, Vendidad Sâdè, Izeschnè, XXXI Ha.

(3) Ivi, Bouu-Dehesch, N. 1.

(4) Abbiamo riferite le loro testimonianze nel *Rinnovamento* ecc. c. LII, p. 640-642.

(5) Tim. p. 29, E — « Essendo dunque da lui alienissima l'invidia, volle « che tutte le cose fossero fatte, quanto il più potevano essere, similissime a se « stesso »; e p. 31, A, B: « Acciocchè dunque questo mondo fosse similissimo « all'animale assoluto » (quest'animale assoluto è preso per Dio stesso come esemplare del mondo), « poichè questo è solo ed uno, perciò non due, nè « innumerevoli furono procreati, ma il mondo fu fatto e sarà uno ed unigenito »; e p. 34, A: « Pensando dunque quell'Iddio che sempre è, di « quel Dio che doveva una volta essere ecc. ».

(6) « Come noi siamo governati dall'anima, così pure il mondo ha l'anima,

137. Se non che, molto più pura o almeno più esplicita è la dottrina persiana, che sembra contenere l'idea d'una vera creazione dal nulla; quando l'ateniese filosofo, la cui attenzione è assorbita esclusivamente nelle idee, trova bensì in queste la ragione dell'ordine che abbellisce il mondo, ma pare che non trovi nè in esse, nè altrove, una potenza atta a far sussistere la materia, la quale perciò gli rimane inesplicata e, come almeno è inteso comunemente, senza causa assegnabile, e perciò eterna. Il che tuttavia non è forse sempre coerente co' suoi stessi principî. Poichè nel Timeo incomincia a distinguere quello che « sempre è, privo di generazione, e quello che si genera, e non è mai » (1). Di poi dice: il sensibile appartiene a quello che si genera, e non è; « quelle cose, che movono il « senso, s'apprendono per via del senso coll'opinione: queste « tali cose poi, è chiaro che si generano e sono generate. « Ora quello che si generava, affermiamo che necessariamente « si generava da qualche causa » (2). Venendo quindi a descrivere l'opera del Mondo, dice che « volendo Iddio che tutte « le cose riuscissero buone — prendendo (παραλαβὼν) tutto « ciò che v'aveva di quanto potesse cadere nel senso della « vista, non tranquillo e quieto, ma a caso e con disordine « agitato, lo ridusse in ordine da quella temeraria commo- « zione » (3). Ora, se questa materia così agitata e disordinata era visibile, come dice, dunque era ella stessa cosa generata da una causa. Che se prima di questa materia visibile, a cui Iddio diede l'ordine, e ne cavò il mondo, ce ne doveva essere un'altra del tutto informe, questa non poteva essere che una specie o idea (4). Non avendo dunque Platone parlato chiara-

---

« dalla quale è contenuto » (acciocchè non si dilegui). « Ora l'anima del « mondo si chiama Ζεύς (Giove) » De Nat. Door. II — V. Orphic. Fragm. VI; Etymolog. Magnum in v. Ζεύς; Jo. Diacon. in Theogon. Hes. p. 151.

(1) Timeo, p. 27, 28.

(2) Ivi p. 28.

(3) Ivi p. 30.

(4) D'una materia al tutto informe parla in appresso nel Timeo (p. 50-53); ei la ripone tra le cose del tutto insensibili, e, a quant' io credo, la fa una nozione, benchè diversa dall' altre; il che non mi pare che sia stato fin qui bene osservato. Poichè Platone nel Timeo da prima distingue le cose in

ramente della causa che dall'idea trasse il reale, gli fu imputato l'errore della materia eterna: se pure non convenisse

---

due classi, le sensibili e generabili (realità), e le intelligibili ed eterne (idee). Di poi ne aggiunge una terza, che dice essere una specie difficile ed oscura (χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος), e questa la chiama « recettacolo di tutta la generazione, e quasi nutrice » (πάσης γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν, οἷον τιθήνην), ed è la materia informe. Si presenta dunque al pensiero, che questa materia non appartenga nè all'uno, nè all'altro de' due primi generi. Ma qui occorre un equivoco. Poichè que' due primi generi si possono distinguere in due modi: o dall'esser l'uno sempre ad un modo, e l'altro sempre variabile; e distinti così, è necessario che all'uno o all'altro di essi appartenga anche la materia informe, non dandosi mezzo tra l'invariabile e il variabile; e noi quindi diciamo che Platone colloca la materia informe tra gl'invariabili. Ma gl'invariabili si distinguono in più classi; e noi abbiamo già veduto, che Platone pone alcune idee come *specie* od *esemplari completi* degli enti, altre poi come *qualità* partecipabili dagli enti già costituiti a similitudini de' loro esemplari. Ora, la materia informe è bensì per Platone un *invariabile*, ma non un *esemplare*, o nè manco idea d'una qualità *partecipabile*, ma una terza cosa, invariabile anch'essa, ma un invariabile ricevente. Quando dunque, a questo luogo del Timeo, Platone dice, che la materia è un terzo genere, egli prende per primo genere non ciò che è *invariabile* in tutta la sua estensione, ma ciò che è *esemplare*, descrivendo così i due generi primi: « l'uno, supposto come « specie dell'esemplare (ὡς παραδείγματος εἶδος), intelligibile, e sempre essente « il medesimo; copia l'altro dell'esemplare (μίμημα δὲ παραδείγματος), avente « generazione, e visibile ». E veramente Platone attribuisce alla materia prima « l'essere sempre la medesima (ταυτὸν αυτὴν ἀεὶ προσρητέον) »: le forme ch'ella riceve non la mutano, rimanendo sempre suscettiva di tutte, ed è solo apparente ai sensi il suo cangiamento (Φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἀλλοῖον); onde la chiama « una certa specie invisibile (ἀόρατον εἶδος τι) e informe, « capace di tutto, che in un certo modo ambiguo e appena esplicabile si fa « partecipe dell'intelligibile natura », cioè delle idee esemplari che la informano. -

Ora è da osservare attentamente, che come parlando Platone delle cose sensibili, poni de' quattro elementi, introduce una *materia* prima che riceva queste forme, e diventi fuoco, aria ecc., così egualmente egli fa, parlando delle *idee. Finxit igitur*, scrive lo Stallbaum, *earum (idearum) quasi materiam quamdam, sed eam omni liberam rationum et formarum varietate, ita ut nihil sit aliud, nisi universae essentiae species quaedam, qualem animis complecti vix divinando licet, obiective, ut ita dicam, spectata* (Vedi Proleg. ad Plat. Parmen. L. I. sect. IV, dove è dottamente dimostrata questa proposizione). Ora, questa materia che costituisce il fondo invariabile di tutte le idee, senz'essere nessuna di esse, è quella stessa, per Platone, che costituisce il fondo di tutte le cose, senz'essere parimente niuna

dire, che di quell'origine della materia reale dall' idea, come di cosa al sommo impopolare, gli piacesse di fare un arcano.

---

di esse. Onde la materia prima de' sensibili è per Platone una materia ideale, e così, secondo lo stesso Stallbaum, l'intese Aristotele (Phys. IV, 12). *Nam dubitari vix potest*, dice il nominato erudito, *quin Aristoteles intellexerit magistrum mente informasse idealem quamdam materiam, quae nihil haberet commune cum materiae corporeae crassitate ac densitate* (In Tim. p. 49, A). O se più piace, si dica così: Platone in prima parla dell'invariabile, di ciò che è sempre lo stesso, senza distinguere il modo ideale o il modo reale d'essere; e di poi trova l'invariabile nelle idée, ma lo trova egualmente nella materia prima, che sottostà agli elementi de' corpi, e alle stesse idee; e solamente esclude i sensibili dall' invariabilità. La realità dunque può partecipare della stessa invariabilità delle idee, purchè non sia sensibile, come non è la materia prima. Che anzi egli considera le idee, non tanto nel loro modo ideale, quanto nell'*essenza* che presentano alla mente, onde lo Stallbaum scrisse: *Ac profecto, ego si quid video, Plato ideas suas non solum mentis notitias esse voluit, sed etiam rerum species absolutas, externam habentes veritatem* (Proleg. in Parm. Sect. II). È dunque consentaneo alla mente di Platone, che la materia prima, che sottostà alle cose sensibili, sia quella stessa che sottostà alle idee. Dice poi, che questa materia s'opina essere « con un raziocinio adulterino » (λογισμῷ τινι νόθῳ Tim. p. 52, B), perchè quello, con cui la mente quasi legittimamente s' unisce per un immediato ed abituale connubio, sono le idee esemplari e le qualificative; laddove la materia prima è uopo cercarsi dalla mente che parte dalle idee che per sè s' intendono, e per via d'astrazione, quasi di furto e momentaneamente, la trova: onde le sole idee chiama *intelligibili*; poichè già i Pitagorici dicevano intelligibile il solo *determinato* (Cf. il Filolao di Boeckh): il che io credo aver essi detto dal vedere, che la riflessione scientifica non può venire all'indeterminato, se non partendo dal determinato. Rimane a cercare, come la *materia informe* partecipi dell'intelligibile, cioè delle idee determinate: e rispetto a questa questione, Platone qui si limita a dire, che ciò si fa in un modo ambiguo e appena spiegabile (μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ, καὶ δυσαλωτάτον αὐτὸ λέγοντες, οὐ ψευσόμεθα). Ma questa partecipazione presenta una seconda questione, che conduce a distinguere il *modo reale* dall' *ideale dell'essere*. Poichè la materia vestita delle *forme* esemplari p. e. del fuoco, dell'acqua ecc. presenta tosto i *sensibili*, che hanno virtù di cangiarsi perpetuamente gli uni negli altri, come la stessa materia vestita delle sue determinazioni, che sono le forme o idee qualificative, costituisce le dette idee esemplari. Poichè non alla materia, ch'egli descrive a modo di recipiente, ma alle stesse forme sensibili Platone attribuisce la forza e la *virtù* di tramutarsi, che è quanto dire la generazione, κύκλον τε οὕτω διαδιδόντα εἰς ἄλληλα, ὡς φαίνεται, τὴν γένεσιν (Tim. p. 49, C, D). Come dunque nascono i sensibili? Platone risponde, ch' essi non sono altro che immagini o simulacri delle

E d'arcano pure, o d'un quasi arcano, sembra che parli nell'esordio prima d'accingersi, nel Timeo, a descriver l'opera del

essenze o idee eterne, e che perciò avanti il fuoco, l'acqua ecc. sensibile, c'è il fuoco, l'acqua ecc. eterno, immutabile, essenziale, in una parola le idee esemplari di tali sensibili. Le imitazioni sensibili dunque vennero dopo le idee, ma egli non ispiega chiaramente come vennero; solo si contenta d'ammettere prima de'sensibili una *virtù generativa*, che li produsse certo dalle idee, e che rimanendo poi ne'sensibili stessi, è la causa delle loro continue permutazioni. Dice dunque: « Questa in somma è finalmente la mia sen« tenza, essere, ed essere state, prima che nascesse il cielo, in una maniera « triplice queste tre cose, l'essente, il luogo, e la generazione » cioè la virtù generativa (Tim. p. 52, D). Sul qual passo si disputa dagli eruditi, se sotto il nome di luogo (χώραν) Platone intenda la materia informe, o qualche cosa di diverso. Io penso, che intenda la stessa *materia*, ma non la materia nel senso universale, nel qual senso appartiene anche alle idee, ma la *materia speciale* de' sensibili, attesochè dice, trarci questa, cioè il luogo, in inganno, col farci pensare che nulla ci possa essere che non sia in qualche luogo (Tim. p 51, B, C); il che non avrebbe detto se comprendesse sotto la parola *luogo* anche la materia delle idee. Dopo di ciò suppone il luogo, cioè la materia de' sensibili, già unita alle idee del fuoco, dell' acqua ecc. per via della forza generativa, senza darne maggiore spiegazione. E passando alla terza questione: « come, formati gli elementi, ricevettero l'ordine che si ammira nell' universo, » dice: « I principî poi di queste cose, anteriori a « queste, sono noti a Dio, e a colui che a Dio sia amico » (Tim. p. 53, D), tirando un velo sull'origine della materia informe, e sulla prima generazione de' sensibili per mezzo delle idee esemplari. Quì poi fa intervenire Iddio, che agli elementi, fluttuanti a caso, dà figure specie e numeri armonici (Tim. p. 53): il che è quanto dire, che dopo che i sensibili furono *generati* sulle loro *idee esemplari*, ricevettero l'ordine dalle *idee qualificative* aggiunte da Dio stesso. Nondimeno da altri luoghi sembra essere Iddio, secondo Platone, la *causa* d'ogni congiunzione tra le idee informanti e la materia da informarsi, e tra le *idee qualificative* ossia ordinanti e la *materia informata*, che riceve di più l'*ordine*. La materia informe dunque si riduce alle idee, che, secondo Platone, sono in Dio, e da Dio fluiscono; e solamente pare che metta eterno il luogo, senza poter definire in quale relazione lo ponga colla divina essenza, confondendolo forse colla materia prima speciale de' corpi (Vedi Tenneman, Storia della Fil. II, p. 400). Anche recentemente il Newton non sapea concepire, che lo spazio avesse avuto un cominciamento per opera del creatore — Dal che si vede non essere punto certo, che Platone ammettesse una *materia corporea* eterna, come si dice comunemente, ma con ragione avere scritto il Serrano nell'Argomento del Timeo: « Affermo (e sia « con buona pace degli eruditi, al giudizio de' quali mi rimetto) che dalle « parole di Platone non si può dimostrare, che egli abbia sostenuta la opi« nione che la materia del mondo sia eterna, se non che nella mente di Dio »,

mondo, massime se quel luogo s'interpreti col Ficino a questo modo: *Opificem quidem et patrem mundi, invenire, difficile; et cum iam inveneris, praedicare in vulgus, nefas* (1). Se non è lecito divolgarsi l'autore del mondo, dopo rinvenutolo, ora perchè il fa Platone e qui nel Timeo e nella Repubblica, come gli fu apposto da Vellejo presso Cicerone? (2) Ma si concilia seco stesso, se supponiamo che, avendo egli posto il principio che dimostra la necessità che la stessa materia informe sia creata, come quella che è sensibile e però non può essere sempiterna, abbia voluto poi, ommettendo d'insistere maggiormente sopra un domma tanto difficile, procedere a descrivere la parte più facile della divina opera del mondo, quella cioè colla quale Iddio aggiunse le forme, e l'ordine alla stessa materia (3).

138. Ma, per tornare alla dottrina de'Persi, rimane che noi osserviamo ancora come nel Zend-Avesta si dice che Mithra stesso dà i Ferueri alla terra, benchè altrove sia detto che sono dati da Ormusd: « Mithra, si dice, dà alla terra l'acqua, « gli alberi, i puri Ferueri: egli porta su tutta la superficie

---

secondo la traduzione di Dardi Bembo. Pare che Platone abbia avuto sentore della creazione, ma non avendo trovato argomenti filosofici da persuaderla, si contentasse di tirare sopra di questo punto un velo, dicendo « che tali cose le sapeva Dio e l'uomo amico di Dio » (*θεὸς οἶδε καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ*): il che aveva mosso anche Esiodo a incominciar dal dire che « prima nacque il caos », senza osar di ascendere più alto e dire da chi e come. Il dogma della creazione era tale, che l'uomo, ancorchè si presentasse al suo pensiero, sentiva di non poterlo persuadere a' suoi simili: per insegnarlo dunque al mondo si richiedeva un maestro maggiore.

(1) Tim. p. 28, C. *εὑρόντα, εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.*

(2) De N. D. I, 8-12. — Vedi Plat. De Rep. X, p. 904.

(8) C'è una singolare analogia tra il passo che noi indichiamo del Timeo, e un brano dell'Ulemai-islam, che contiene la dottrina persiana. Secondo l'interpretazione del signor De Sacy, questo brano dice: « Tutto ciò che è « suscettivo di formazione e distruzione, ha necessariamente una causa » « (è il principio di Platone); « sicchè bisogna conchiudere che il mondo non « è sempre esistito, ma fu creato » (è la conseguenza non dedotta da Platone): « ora una cosa creata dee avere un creatore. Oltrecchè, nella religione « pehlvi professata dai discepoli di Zoroastro, si crede il mondo creato: or « una cosa creata suppone di necessità un creatore ». Cf. Fragmente über die Religion des Zoroasters, Bonn 1831. — Converrebbe ben verificare se qui si tratta di vera creazione, senza alcuna mistura d'emanazione.

« i suoi ordini santi e puri: e dove giunge il gran Mithra,
« nelle provincie dov'egli si trova, annienta il male, per quanto
« sia abbondante, lo colpisce; l'abbondanza ivi corona la sa-
« pienza, e co' beni di tutte le specie, e per l'intelligenza, man-
« tiene il mondo » (1). Mithra dunque, il principio della santità, è superiore a' Ferueri, e fa che la sapienza porti i suoi frutti, e che il male sia distrutto: cose tutte, che nella cristiana dottrina s'appropriano allo Spirito Santo. Altrove è Ormusd, che pone Mithra capo e guidatore de' Ferueri, il quale è chiamato:
« Mithra, capo che veglia con cura su tutti i Ferueri del
« mondo, che protegge i morti e i viventi del popolo d'Ormusd,
« che è Re de' morti e de' viventi del popolo d'Ormusd » (2). Ora, se i Ferueri sono le idee, tipo del mondo, come supponiamo, egli è chiaro ch'esse devono essere ordinate e unificate dal principio del bene e della santità: poichè tanto del mondo intelligibile, quanto del mondo reale, il fine conviene che sia il bene, e che come il bene fu il principio che mosse Iddio a crearlo, così pure debba essere lo scopo a cui ritorni di continuo, e l'ultimo risultamento della creazione (*Teodicea* 395-416).

CAPITOLO XI.

TRACCIE DELLA VERA DOTTRINA INTORNO ALLA DIVINITÀ IN EGITTO.

139. V'ebbe dunque appresso i Persiani una non ispregevole notizia della divina Trinità, risultante da Zeruànè akerenè, Ormusd, e Mithra. Non entra punto Ahriman in questa triade, come molti autori dicono inconsideratamente. La triade persiana poi ha una corrispondenza nell'egiziana, la quale si compone d'Amun, il Giove Egiziano (3), della Parola creatrice,

---

(1) Zend-Avesta Jescht Sàdè LXXXIX, Cardè XXV.

(2) Ivi, Cardè XXXI.

(3) Champollion, l'Eypte sous les Pharaons, I, 217 segg. dice d'aver trovato in un Lessico copto della R. Bibliot. di Parigi, che Amun ('Αμῶυν presso Erod. II, 42) significa *gloria*, *celsitudo*, *sublimis*, e questa appellazione convenire alla principale tra le divinità egiziane. Nè molto diversamente il Jablonski aveva spiegato Amun per *lucidum* (Panth. II, 2, § 5, 7) — Henrichsen (De Phoenicis fabula, P. II, p. 7 segg. Havn. 1827) toglie a dimostrare, che da

Cnef, figlia di Dio, che il Dio supremo ingenerò di se stesso, é del Fta, fuoco e vita, che sorse dall'unione del Verbo col suo Padre (1). Come dunque Mithra presso i Persiani costituisce il legame tra Zeruânè akerenè e Ormusd, così del pari Fta costituisce il legame tra il divino principio e la sua parola. Come non entra punto Ahriman nella Triade de' Persi, così in quella degli Egizj non entra Tifone. E nè pure Iside, che è la scienza naturale, il mondo intelligibile, dee entrare in essa, come non dee entrarci il Feruero d'Ormusd, nè gli altri Ferueri, nè l'animale assoluto di Platone (τῷ παντελεῖ ζώῳ, Tim. p. 31, B), al cui esempio fu fatto il mondo.

Sopra uno degli Obelischi egiziani trasportati a Roma nel Circo Massimo leggevasi scolpita l'iscrizione: « Il gran Dio, il genito di Dio, il tutto splendiente »; e Porfirio riferisce un responso dell'Oracolo di Serapide, concepito così: « *Dio* in prima, poi nello stesso tempo il *Verbo*, e lo *Spirito* coll'uno e coll'altro ».

Dagli studi che fece il Champollion iuniore sui libri Ermetici (2), egli credette poter asserire, che malgrado i critici moderni che n'hanno tanto impoverito il valore, essi contengono molte tradizioni puramente egiziane in perfetto accordo coi monumenti più autentici d'Egitto. Tra queste tradizioni reputa doversi annoverare quella d'un Dio unico, al tutto immateriale (3),

---

quello stesso ordine di Sacerdoti, a cui l'Etiopia deve il suo culto e le sue istituzioni religiose, anche l'Egitto ricevette i suoi Dei e sacri riti, poichè i detti sacerdoti, stabilitisi col tempio d'Ammone in Tebe, di là poi si diffusero per l'Egitto.

(1) Creuzer, *Religions* etc. P. I, lib. II, c. X.

(2) Univers Pittoresque, l'Egypte ancienne par Champollion etc. t. I, art. XVI.

(3) Tra i frammenti trovasi questo brano: « Non si può descrivere con « mezzi materiali una cosa immateriale, — e ciò che è eterno con somma difficoltà si lega con ciò che soggiace al tempo. L'uno passa, e l'altro sussiste perpetuo: l'uno è PURO OGGETTO DELLA MENTE, l'altro è « realtà. — Ciò che può apprendersi da' sensi, può esprimersi colla lingua; « l'incorporeo, l'invisibile, l'immateriale senza forma, non può essere da' « sensi percetto. Intendo dunque, o Tot, che Dio è ineffabile » — In questo brano apparisce il solito scoglio: si mette da una parte quello che può essere appreso dalla sola mente, e questo è Dio; si mette dall'altra il sensibile, come solo *reale*. Dunque Iddio si rimane una pura *idea*, *l'essere*

nel quale ha sua sede la verità (1): il tutto in una maniera conforme a quella, che dichiara Platone quando nell'*essenza* eterna ed assoluta ripone la natura divina.

140. Il Pimandro, che ci rimane, egli crede essere un' imitazione de'libri egiziani, e contenere le traccie di tale origine. Quivi si distingue il Verbo divino, rappresentato nello stesso Pimandro (che risponderebbe di conseguente alla Cnef, o parola di Dio), e la sapienza umana rappresentata in Tot, che è l'altro interlocutore del libro. Tot differisce in questo da Iside, secondo noi, che questa è il mondo intelligibile (di cui si fa emblema la terra) ossia la sapienza obbiettiva, e Tot il sapiente che la investiga per conoscerla, la sapienza subiettiva e umana, o piuttosto la Filosofia.

---

ideale. È l'idealismo e il razionalismo stesso di Platone. Se in questo sta l'essenza divina, che sia compresa dalla sola mente, senza nulla di più, essa non ha dunque, che un'*esistenza oggettiva*, ossia relativa ad un' intelligenza che non è lei. È dunque il primo principio divino senza *intelligenza subiettiva*. E questo è quello che espressamente si confessa nel Pimandro: « Il Dio primo esiste intelligibile non a sè, ma a noi. Poichè l'intelligibile « soggiace all' intelligente per via di sentimento. Laonde Iddio non è in« telligibile a se stesso. Poichè non esistendo come altro da ciò che intende, « non intende se stesso » (C. II). Ma poichè l'umana mente non può trattenersi in quest'unità astratta, mera idea, perciò con una contraddizione patente si dà tosto a quest' *idea* quell' azione che prima le si avea negata, facendo *arbitrariamente* che produca la propria mente o il proprio verbo, e per questo tutto ciò che attalenta all'immaginazione. Dico *arbitrariamente*, cioè senza nesso logico; perchè niun nesso logico si vede tra l' esistenza puramente obbiettiva, e la subiettiva; essendo questo il vero MISTERO, che c'è nella natura divina, superiore all'umana intelligenza, che può ben intendere che il nesso ci DEVE essere, ma non vederlo, nè spiegare a se stessa COME quel nesso sia.

(1) « La verità è sola eterna ed immutabile; la verità è il primo dei « beni — L'uomo non è la verità; — chè non c' è di vero, se non quello « che trasse la propria essenza da se medesimo, e che rimane com'è. — Ciò « che cambia a segno da non essere riconosciuto, come sarebbe la verità? — « La verità è dunque ciò che è immateriale, non chiuso in viluppo corporeo, « senza colore nè figura, scevro da cangiamento e da alterazione, eterno ». Ottimamente; ma questa verità ha un'esistenza soltanto oggettiva? avrebbe un'esistenza puramente relativa, e non assoluta? Ma che l' abbia assoluta è indubitato. Se l' ha assoluta, dee anche esistere in sè, subiettivamente? — Come ciò che è per essenza obietto, può avere un' esistenza subiettiva! — Ecco il perpetuo MISTERO, che la Filosofia può riconoscere, svelare non mai.

Nel Pimandro ricomparisce la trinità egiziana, onde venne la platonica, secondo le stesse tradizioni de'sacerdoti d'Egitto (1). Ivi si legge: « E la Mente, Dio pienissimo della fecondità del- « l'uno e dell'altro sesso, vita e luce, col suo VERBO partori « un'altra mente opifice, che per vero è il Dio del FUOCO « e il Nume dello Spirito » (2). La Mente, ossia il primo Dio,

---

(1) V. Diodoro Siculo, L. I, c. XVI, dove riferisce le tradizioni de' sacerdoti d' Egitto, che attestano come Pitagora e Platone, e gli altri Greci anteriori appresero da essi le dottrine religiose e filosofiche, che poi diffusero in Grecia. L' Heeren (Ideen etc., II, 2, p. 208; conf. p. 421 segg.) conghiettura, non senza verosimiglianza, che Diodoro abbia consultati i sacerdoti Tebani, laddove Erodoto principalmente i Memfitici (Vedi però *Jo. Chr. Baehr*, Commentatio de vita et scriptis Herodot. § 7), Manetone poi gli Eliopoliti: onde la discrepanza nelle serie, che danno tali scrittori, de' Re egiziani.

(2) Nel libro *De Mysteriis* (c. VIII, 1), che porta il nome di Jamblico, e che sembra una compilazione delle sentenze di più autori, si pretende spiegare e giustificare la teologia egiziana. È un mescuglio di dottrine ora attribuite alle tradizioni, ora che si suppongono dedotte dal ragionamento. Così, per ispiegare le opinioni de' diversi collegi de' sacerdoti, si ricorre a un principio raziocinativo, dicendosi: « Essendo nell'universo molte essenze, « e per molte guise tra sè diverse, giustamente s' assegnarono loro molti « principî aventi differenti ordini, e da altri sacerdoti altri principî del « tutto universali, come narra Seleuco ». Viene poi ad esporre due di questi ordini, secondo cui si concepiscono gli Dei degli Egiziani. Secondo il primo ordine si pongono due Dei, o principî di tutte le cose, l' uno generato dall' altro. Il primo, che si chiama Padre, è come *Dio involuto*, il secondo *Dio evoluto*: parmi il primo non differisca molto dall'*uno indefinito* di Pitagora, o dall'*essere indeterminato*, che si suppone dia la determinazione a se stesso, e così generi sè qual Dio evoluto, o secondo. Ecco il luogo: « Il *primo Dio* avanti l' ente, e solo, è Padre del *primo Dio* » (dunque Padre di se stesso) « cui egli genera mantenendosi nella sua unità « solitaria, e ciò è sopraintelligibile. Ed è esemplare dello stesso, il perchè « si dice Padre di sè, Figlio di sè, Padre all'uno, e Dio veramente buono. « Poichè egli è il maggiore, e il primo, e fonte di tutte le cose, e radice « di quelle che prima s'intendono, e intendono, cioè delle idee. Per vero, da « quest' Uno, Iddio per sè sufficiente esplicò se stesso. E però si dice per sè « sufficiente, Padre di sè, per sè principe. Chè questo è il principio, Dio degli « Dei: unità dell' uno sopra l' essenza, principio dell' essenza; chè l' essenza « è da lui, e però si chiama Padre dell' essenza. Poichè egli è ente in un « modo superiore all'ente principio degl' intelligibili. Questi sono i principî « antichissimi di tutti » (c. VII, 2). Da per tutto un gioco d' astrazione e

rammenta quella μεγάλη διανοία, da cui Platone fa venir Giove: l'Eterno de' Persiani. Il Verbo è la Cnef egizia, ossia l'Ormusd di Zoroastro; il Fuoco è lo Fta egizio, e il Mithra persiano.

141. Ma nel citato passo è da considerare, come la mente umana rompe al secondo mistero, quello della creazione. E veramente, se il primo de' misteri è il non vedersi dall'umana mente vincolo d'identità tra l'*essere*, concetto purissimo e indeterminato che sta presente alla nostra mente, e i suoi termini propri che

---

d' incoerenza: 1° quello che è sopra l' ente non è che l' *essere*, cioè l' atto pel quale ogni ente è ente; ma l'essere così indeterminato non ha esistenza subiettiva e personale, e però non gli si può attribuire alcuna attività generativa: è puramente oggetto della mente umana. 2° Se l' essere è *esemplare*, dunque è idea o essenza, benchè indeterminata. 3° Il dirsi « Padre all'uno » e poi « Unità dell'uno » è contraddizione; perchè colla prima espressione si fa l' uno derivato dal Padre, colla seconda l'unità, cioè il Padre, derivato dall'uno. 4° Si può benissimo chiamare il Verbo divino fonte delle idee (delle cose mondiali); purchè non si tolga a lui stesso la podestà ideale, cioè l'essere intelligibile assolutamente, e quindi sommamente intelligibile a se stesso. 5° Il fare le idee le prime che s'intendono e le prime che intendono, è un aggiungere alla potestà oggettiva delle idee, per un puro arbitrio e giuoco dell' immaginazione, l'esistenza subiettiva, e cangiarle in *intelligenze*: il solito sdrucciolo di tutta l' antichità.

Secondo un altro ordine poi, che attribuisce all' Ermete egizio, ammette: 1° l'Uno impartibile, primo esemplare, espressione o effige, che si chiama *Jcthon;* 2° l'intelletto intendente se stesso, e convertente a sè l'intelligenze, duce de' Dii celesti, il quale si chiama *Emeph*.

Nel primo, cioè nell' Jcthon, c' è il primo intelligente e il primo intelligibile, a cui si presta culto col solo silenzio *(quod solo silentio colitur)*. Alla produzione poi delle cose apparenti, altri duci presiedono. Poichè l'*intelletto opifice*, che è distinto da' due primi, almeno secondo Proclo, riceve tre nomi: 1° Amun, 2° Phtha, 3° Osiride: *Amun*, in quanto, procedendo al generare, mette in luce l' occulta potenza delle occulte ragioni (Amun vale *lucido*, secondo Jablonski); *Phtha*, in quanto opera tutte le cose senza menzogna, con arte e verità, e qui avverte che i Greci lo chiamarono Vulcano, considerando solo l'*arte* con cui opera, e non la verità; *Osiride* dicesi come facitore de' beni. Aggiunge, che riceve ancora altri nomi a cagione delle diverse potenze ed azioni (De Myster. c. VIII, 2). Donde apparisce, che se in una tale dottrina si rinviene qualche traccia imperfetta d'un Padre o d'un Figliuolo Dio, la terza persona s'ignora, il che osservò anche S. Agostino, parlando di Porfirio così: *Dicit enim Deum Patrem, et Deum Filium, quem graece appellat paternum intellectum, vel paternam mentem: de Spiritu autem Sancto, aut nihil, aut non aperte aliquid dicit.* De C. D. Lib. X, c. XXIII.

si raccolgono da noi tutti sotto le espressioni di esistenza subiettiva, di vita, di sentimento o d'attività; consegue da questo, che non conoscendo noi come l'essere sia attivo senza essere nulla di più di essere, nè pure possiam conoscere come avvenga la creazione dal nulla, che è l'operazione ad extra dello stesso Essere vivente. Di che avviene, che ogni qual volta l'uomo vuole asserire e spiegare quello che non sa, deva sostituire l'immaginazione all'intelligenza; e così è per questa irrefrenabile voglia di conoscere anche quello che non si può, che tutto l'Oriente precipitò nell'emanatismo. Dicendosi dunque nel passo allegato, il primo Dio, cioè la Mente, « pienissima della fecondità dell'uno e dell'altro sesso », e rappresentando il principio maschile l'agente, e il principio femminile il paziente, si viene a dire che in quella mente c'era ad un tempo l'attività e la passione, la forma e la materia, e che non solo quel primo Dio era produttore, ma produceva se stesso o con sè stesso, cioè somministrava di sè la materia alle opere sue (1), di guisa che queste sue opere erano tutte lui stesso, su cui egli aveva agito, lui stesso trasformato; nel che l'emanatismo e il panteismo è manifesto.

142. Lo sdrucciolo della speculazione umana a questo errore era reso più lubrico da certi argomenti congetturali, che le si offerivano, tostochè avea violata la sobrietà del sapere, volendo a tutto costo penetrare il mistero che ad essa è essenziale, e persua-

---

(1) Nel citato libro *De Mysteriis* ecco come si narra la produzione della materia: *Materiam vero produxit Deus materialitate: videlicet ab essentialitate subderivata, quam Opifex vitalem assumens, simplices impatibilesque sphaeras effecit. Ipsius vero postremum accepit ad generabilia et corruptibilia corpora facienda* (c. VIII, 3). Il qual luogo vuol confrontarsi con quello del Timeo, p. 32, 33, 36, 41. Ora, che cosa è la *materialità*? Non altro, che l'idea della materia. Sempre dunque il solito salto dell'immaginazione, che dall'ideale vuol cavare il reale; benchè per nessun modo l'intelligenza umana conosca il nesso tra l'*idea* puramente oggettiva, come appare all'uomo, e la *cosa realizzata* puramente soggettiva od estrasoggettiva. Altrove: *Origo autem materiae pendet ex aevo, quemadmodum ex Deo aevum* (c. XI). La qual dottrina ha la sua radice in Platone.

dersi di sapere quello che non sapeva. Questi argomenti furono due principali.

Il primo, la natura divina dell'idea; il secondo, la natura vitale del calore.

143. Nell' idea, nell' essere, presente ad ogni intelligenza, l'uomo riconosceva qualche cosa d'infinito, d'increato, d' eterno. Il distinguere ciò che ha del divino da ciò che è Dio esigeva un' attenzione troppo sottile, e un rigore d' illazione, una sospensione altresì di giudizio, di cui non erano capaci i primi e non ancora esercitati speculatori. La sola rivelazione poteva salvarli; ma questa fu abbandonata. Presero dunque per lo stesso Dio l'elemento divino, che apparisce all'umana mente. Quindi il principio delle incarnazioni indiane; quindi la ragione di Dio Verbo, che s' incarna nell' uomo, in tutte le più antiche filosofie, in tutte le religioni degenerate: la moltiplicazione di enti divini, di Dei, era così assai facile. Il Pimandro dice a Tot: « Pensa: quello che in te vede e ode, è il VERBO del Signore; « la mente poi è il Dio PADRE, poichè non distano tra loro; « chè L' UNIONE di questi è LA VITA » (1). Vedesi qui la stessa trinità trasportata nell' uomo, incarnata. E poco appresso dice Ermete al Verbo: « La mente della mia ragione « sei tu stesso ». A cui Pimandro, cioè il Verbo: « È questo « il mistero, che fino ad oggi rimane nascoso al genere uma« no » (2). Dal che deduce varie conseguenze, che legittimamente ne proverrebbero, se vero fosse il principio; il qual anzi dall'oscurità di quelle conseguenze si conferma erroneo. La prima si è, che « i singoli uomini non possedono una pro« pria mente » (3), poichè è sempre lo stesso Dio, e però la stessa mente di tutti. La seconda, che « la mente, essendo Dio « il quale è santo, non è conceduta che agli uomini santi » (4),

---

(1) Pimand. c. I sect. VI.

(2) Ibi, sect. XVI.

(3) *Non ergo homines singuli mentem possident*, c. I, sect. XXI. Qui si vede donde gli Arabi abbiano potuto cavare il loro domma, dell' intelletto universale. V. Ideologia 265-268.

(4) *Adsum enim ego mens iis, qui boni, pii, puri, religiosi, sanctique sunt, praesentiaque mea fert illis opem, adeoque ut statim cuncta dignoscant, Patremque pacatum et propitium habeant.* Pimand. c. I. sect. XXII.—

e agli altri è dato un *demone* in luogo della mente (1). La terza, che « conoscendo l'uomo se stesso, conosce Dio, e ot« tiene il bene per essenza » (2). E così altre molte, non meno erronee, anche più strane e turpi.

Qualora s'ammetta una volta, che la *mente* di cui l'uomo usa, o il *vero* ch'egli per natura intuisce, sia Dio stesso, una tale illazione è irrepugnabile; e lo considerino bene quelli, che col Gioberti ancor adesso risuscitano questa sentenza. Non conviene, che abusino dell'autorità di S. Agostino; il quale, nutrito alla lettura de' libri platonici, non parlò sempre con tutta esattezza; ma essendosi poi accorto, che ne procedevano conseguenze poco rette, le ripudiò nelle Ritrattazioni. Aveva scritto nel libro I de'Soliloquî (c. I. 3): *Deus qui nisi mundos verum scire voluisti*; ma disdisse poi l'espressione: *Responderi enim potest*, come egli stesso dice, *multos etiam non mundos multa scire vera* (Retract. L. I, c. IV, 2), venendo con ciò a negare che « il vero veduto dalla mente » e perciò « ogni vero » sia Dio. Nel libro III contro gli Academici (c. XII, 27) avea detto: *in mente arbitror esse summum hominis bonum*; il che sarebbe vero, se nella mente per natura ci fosse Iddio. Ma S. Agostino: *verius dixissem*: in Deo. *Ipso enim mens fruitur, ut beata sit, tamquam summo bono suo* (Retract. L. I, c. I, 4). — Finalmente increbbe al santo Dottore, già vecchio, d'avere troppo lodati i Platonici. *Laus quoque ipsa, qua Platonem vel Platonicos, seu Academicos philosophos, tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit* (Retract. I, I, 4). Il che sia detto a lume di quelli, che usando senza critica dell'autorità del gran Dottore ipponese, vogliono che l'oggetto del naturale intuito dell'uomo sia Dio stesso.

(1) *Contra, ab ignaris, improbis, ignavis, invidis, iniquis, homicidis, impiis procul admodum habito (ego Mens), permittens eos daemonis ultoris arbitrio*. Pimand. c. I. sect. LXXXII.

(2) *Demum qui seipsum cognovit, bonum, quod est super essentiam, consecutus est — Tenes etiam qua de causa, qui seipsum cognoscit, transit in Deum, ut Dei Verbum tradidit?* TRISMEGISTUS: *Quoniam ex vita et luce constat omnium Pater, ex quo natus est homo.* PIMANDER: *Recte loqueris, lux et vita Deus est, et Pater, ex quo natus est homo. Si igitur comprehenderis teipsum ex vita ac luce compositum, ad vitam rursus, lucemque transcendes.* Ibid. c. I. sect. XIX. — Non è difficile dimostrare la falsità d'una tal dottrina anche dalle incongruenze ch'ella contiene. Se l'uomo, cioè la sua mente, è Dio stesso, se è composto di *vita e di luce*, la sostanza stessa del sommo Dio; perchè s'impone all'uomo il dovere di conoscersi? E perchè il diventare un Dio, si fa per l'uomo dipendere dall'atto del conoscersi? È dunque un Dio, che non si conosce? È vita e luce essenziale, la sua mente è Dio stesso; ma non si conosce! In che modo poi, col conoscere se stesso, cioè un Dio che non si conosce, l'uomo diventa Dio? Che bisogno di diventar Dio, se è già Dio? Pure abbiam veduto che si pone effettivamente,

144. Come dalla forma del conoscere umano, cioè dall' *idea dell' essere* sempre presente all' umana intelligenza, gli antichi, tra i quali gli Egiziani, cavarono questa dottrina della deificazione dell'uomo; così, speculando sulla parte materiale dell'universo, e trattenendosi sugli effetti del calore, deificarono l' universo stesso. Videro nel *calore* il principio della vita, e non distinguendo accuratamente l'intelligenza dal senso, nè potendo concepire una mente al tutto pura, fecero del calore e del fuoco un principio divino; e come tutto si moveva, tutto supposero animato, e movendosi tutto con ordine, videro in ogni vita l'intelligenza (1).

Così dunque si fece entrare la divinità nella natura, non meno come forma di questa, che come materia. Onde nel Pimandro si parla a Dio così: « Tu stesso sei tutto ciò che sono io, tu « stesso sei tutto ciò ch' io fo, tu stesso sei tutto ciò ch' io « dico. Poichè tu sei tutte cose, ed eccetto te, non c' è cosa « alcun' altra. Per vero, che cosa non sei tu? Tu, ogni cosa « generata. Sei intelligente Padre, fabbricatore Dio, efficiente « il bene, facente tutti i beni: chè della materia tu sei il pu« rissimo aere, dell' aere l' anima, dell' anima la mente, della

---

che il Dio sommo, la mente, non conosca se stessa. *Intelligibilis enim Deus primus non sibi, sed nobis existit. Intelligibile quippe intelligenti per sensum subincidit. Deus itaque minime sibi intelligibilis. Non enim aliud quiddam existens, praeter id quod intelligit, intelligitur a se ipso. Est tamen differens quiddam a nobis, idcirco a nobis intelligitur* (Pim. c. II, sect. II). Si vede in questo brano del Pimandro, come tali filosofi riconobbero sì, che una condizione dell'umano conoscere è la dualità, e che altro è il conoscente, altro il conosciuto (Ideologia, N. S. num. 580, e note). Ma non conobbero poi il *sintesismo* di queste due cose (Psicologia, P. II, L. IV, c. IV, V), e però credettero, che l'una di esse potesse stare ed essere un ente, senza l'altra. Quindi il loro ente astratto d'una mente, che nulla conosce, che non conosce se stessa, ente assurdo, perchè nel concetto di mente già s'acchiude il concetto di qualche atto conoscitivo, e però di qualche oggetto (Ideologia, N. S. num. 1093). E di più, d'una tal mente fecero un Dio, il primo Dio! e poi con un'altra contraddizione le diedero un'operazione, a cui è certamente tanto necessario un *diverso*, quanto, e più ancora, è necessario all'atto conoscitivo.

(1) Vedi Pimand. c. III, X — Questa virtù divina ed animatrice del fuoco, che divenne poi il gran domma degli Stoici, è magnificamente esposta da Lucilio Balbo presso Cicerone, De N. D. Lib. II, cap. IX-XVI, XXII, XXIV; Cf. Lib. III, c. XIV.

« mente il fine, il Dio » (1). Così fu deturpata la nozione di Dio, e della Trinità, riducendosi questa a un Dio primo, che altro non presenta che un' astrazione, al Dio Mondo, e al Dio Uomo. « Queste dunque sono tre cose (si legge nel Pimandro), « Iddio Padre il bene, il Mondo, e l'Uomo. Dio ha il Mondo, « il Mondo ha l' Uomo. Il Mondo è figliuolo di Dio, l' Uomo « genitura del Mondo » (2).

145. Come l' Emanatismo trae seco il Panteismo, perchè tutto è sostanza divina, così entrambi quegli errori arrecano seco la magía, la goetía, o con più onorevol vocabolo la Teurgìa (3), che formò tanta parte del Neoplatonismo. Ma conviene indagar più da alto questo contraffacimento della verità e della pietà.

CAPITOLO XII.

GUASTO DELLA VERA DOTTRINA, E ORIGINE DELLE MITOLOGIE.

146. L'origine è tracciata in quel libro, che contiene i principî di tutte le cose umanitarie, e che anche perciò merita d'essere chiamato il Genesi. Quivi il genio del male, che il primo avea

---

(1) Pimand. c. V, sect. IX — Altrove dice: *Mens in ratione, ratio in anima, anima in spiritu, spiritus in corpore* (c. X. s. XIII). E appresso: *Deus in mente, mens in anima, anima autem in materia — Anima mente Deoque plena, intima mundi replet, complectitur extima, vitam omnibus haec suggerit — Superque in coelo, quod idem est, omnia sistens: infra vero in terra, generationem agitans* (Ibid. c. XI.) — *Cum vero vivant omnia, unaque sit vita cunctorum, unus est Deus.* (Ibid.; Cf. c. XII).

(2) Ibid. c. X, s. XVI.—S. Agostino scrivendo contro i Neoplatonici (De C. D. L. X, c. XXIII), dice che Porfirio, dopo aver nominato il Padre e il Figlio, nomina un *medio* tra questi, *quem alium dicat horum medium, non intelligo.* E soggiunge, che se vuol intendere quello che intende Plotino, il quale, disputando delle tre sostanze, mette per terza la natura dell'anima, questa è da esso posposta, e non interposta media tra il Padre e il Figlio. La difficoltà però viene in qualche modo chiarita, quando si prende pel Padre l'Uno sopra l'essenza, pel Figlio il Mondo, per terza natura l'Uomo, terzo Dio, che sebbene traente dai due primi, e però posteriore ad essi secondo l'ordine della generazione, dicesi medio in quanto partecipa dell'uno e dell'altro. Onde nel Pimandro si legge: *Tertium quoque animal Homo ad imaginem Mundi genitus, secundum Patris voluntatem sese habens, praeter caetera terrena viventia non modo cum secundo Deo cognationem habet, verum etiam intelligentiam Primi. Secundum plane Deum, utpote corporalem, sensus comprehendit. Primum vero ad Deum, ut incorpoream bonamque mentem, mente consurgit.* Pim. C. VIII, S. V.

(3) Vedi Aug. De C. D. L. X, c. X.

voluto appareggiarsi a Dio, insegna a far lo stesso agli uomini, dicendo loro: « voi sarete siccome Iddii » (1). D'allora il genere umano si partì in due: in quelli che, ritornando a Dio, credettero alla sua parola, e in quelli che continuarono a prestar fede alla promessa del demonio, e che si chiamano « figliuoli degli uomini », denominazione attissima a significare che i figliuoli degli uomini, già guasti, non poteano da sè riprendere l'antica dignità se non rinunziando, quasi direbbesi, all'umanità per convertirsi, con un'operazione graziosa e soprannaturale, in figliuoli di Dio (2). Dopo il diluvio ricomparve la stessa divisione, e la stirpe di Cam rappresentò i figliuoli degli uomini, e ne continuò le tradizioni. Come i discendenti di Sem, che emigrarono in colonie, si distesero all'oriente e al settentrione di Sennaar, e que' di Jafet al Nord-Ovest, così i Camiti presero la via del Sud-Ovest. E parte d'essi, cioè i figliuoli di Misraim, vennero nel basso Egitto, o per lo stretto di Suez, o passando il Mar rosso al suo principio; parte, cioè i figliuoli di Chus, si diffusero lungo tutto il lido orientale dello stesso Mar Rosso, e divennero potenti, onde rifluirono poi sopra Babilonia che conquistarono (3); parte poi, passato lo stretto in cui quel golfo finisce, entrarono nell'Etiopia, e su per l'alto Egitto si rincontrarono co' loro fratelli (4), su

---

(1) Genesi c. III, v. 4, 5.

(2) Ibid. VI.

(3) Secondo Beroso, i Nembrotidi regnarono in Babilonia per 422 anni, conquistata di poi dagli Arabi, cioè dai Chusiti rifluiti dall'Arabia, e tenuta da essi per anni 225, fino che l'Assiro Belo, circa l'anno 1993 av. G. C., cacciati gli Arabi, diede principio al primo impero Assirio.

(4) Gli Etiopi, cioè i Chusiti, benchè facessero un giro più lungo, possono essere venuti dall'alto Egitto prima che i Misraiti. Che vi fossero dominatori, sembra più probabile (Vedi Diodoro Siculo, III, 3). Il Baehr al L. II, 29 d'Erodoto, accennato un luogo d' Eustazio (ad Odyss. IV, 84) citato dal Creuzer, dice: *Est autem insignis hic locus, si de Aegyptiorum veterum originibus quaeras, quas ex Aethiopia repetendas esse nunc nemo fere dubitat.* Certo l'isola di Tachompso era abitata, secondo la testimonianza d'Erodoto, parte dagli Etiopi, e parte dagli Egizi, e lo stesso attesta Strabone dell' Isola de' Tilosi, a cui consuona Eliodoro. Erodoto (II, 110) narra, che Sesostri fu quello, che sottomise l' Etiopia e la rese tributaria, e lo stesso si ha da Diodoro (I, 55), da Strabone e da Plinio. Si vuole, che queste vittorie di Sesostri si vedano ancora rappresentate negli anaglifi de' grandi

cui da prima dominarono (1). Gli eruditi riconoscono la lingua egiziana e l'etiope o essere la stessa, o d'una stessa provenire (2); e vogliono di più, che il culto d'Amun, colle altre superstizioni egizie, sia venuto di Etiopia, e prima fondatosi a Tebe coll'oracolo ammonico, poscia per tutto l'Egitto diffuso. Poichè tre furono i più celebri collegî de' Sacerdoti egiziani, avuti in conto di altrettante scuole di sapienza: cioè quello di Tebe, il più antico d'origine, come dicevamo, quello di Memfi, e quello di Eliopoli, che, più recente, divenne più di tutti famoso, sia perchè locato verso la parte più ricca e potente, sia fors'anche perchè di più facile accesso ai viaggiatori itali e greci (3).

147. Dalla deificazione delle forze della natura (introdotta, come fu detto, dalla stirpe di Cham) è da ripetersi la divisione degli Dei in maschi e femmine. Il Cielo e la Terra dovevano essere considerati i primi per sedi e simboli delle due forze, il principio attivo o maschile, e il principio passivo o femmineo (4);

---

templi della Nubia col nome stesso del re vincitore (V. Heeren, Ideen etc. II, 2, p. 318, 320). Quel Faraone poi, che è chiamato Ramses da Manetone, figliuolo e successore di Sesostri (Diodor. I, 59), regnò circa gli anni 1312 av. C., secondo i calcoli del Larcher (t. VIII, p. 579); e Bois-Aymé (Descript. de l'Egypte, Antiquités, L. III, T. I, p. 305) sostiene sotto di esso essere gl' Israeliti usciti d' Egitto.

(1) Tra i principi, che compongono le sedici prime dinastie egiziane di Manetone, s'annoverano diciotto re etiopi. Busiride ingrandì Tebe, e la circondò di mura per difenderla dagli assalti degli Etiopi.

(2) V. Heeren, Ideen etc. II, 2, p. 93. Il recente viaggiatore Minutoli nel suo *Viaggio al tempio di Giove Ammone* p. 94, e ne' *supplementi al medesimo* p. 106, attesta che anche al presente la lingua degli Ammonii sembra mista d' egiziano e d' etiopico, e que' popoli avere una fisonomia etiopica, più rossiccia di quella degli Egiziani.

(3) Herod. II, 3 — Strabo, Geogr. L. XVII, c. I, 27. — Eliopoli nelle sacre lettere è chiamata On, che in egiziano significa *luce, sole*. V. Champoll. L'Egypt. sous les Phar. t. II, p. 36 seqq. Il collegio dei sacerdoti d'Eliopoli dovea essere potentissimo già al tempo in cui gli Ebrei discesero in Egitto, se Faraone a Giuseppe diede in moglie Aseneth, figlia del sacerdote d'Eliopoli, Putifarre (Gen. XLI, 45).

(4) Apollodoro scrive: *Coelus* (Οὐρανὸς) *primus universo imperavit mundo, ductâque uxore Tellure* (Γῆν), *primos procreavit Centimanos, etc.* Biblioth. I, 1. Ne' libri sacri della Cina si trova il medesimo. Nel *Chou-king*, IV, 1, 3, si

e gli altri Dei dovettero da questi due primi essere generati. Le astrazioni aggiunte dai poeti, che li convertirono in altri Dei anteriori, parte appartengono a un tempo, in cui la facoltà di astrarre aveva già ricevuto un maggiore sviluppo, parte sembrano memorie antidiluviane, riguardanti la creazione e successiva ordinazione del Mondo. Dopo il Cielo, fu considerato come simbolo o sede principale delle forze maschile il Sole, e della suscettività femminile la Luna, onde in questi astri furono di nuovo personificati que' due principî divini (1). Ma i

---

legge: « Il Cielo e la Terra sono il padre e la madre di tutti gli enti » — Se andiamo dalla Cina a Upsal, troviamo lo stesso. Odino è padre e marito della Terra, padre degli Dei e degli uomini. Il suo primogenito è Thor. Secondo il Budbeck, *Otin* in antico svedese significa il Sole. In questa trinità scandinava fu introdotto colla Terra (Treya) il principio femmineo, ed ommesso lo Spirito Santo. Questo guasto si rinnova nella trinità persiana, dove il Mithra di Zoroastro, che corrisponde alla terza persona, presso Erodoto trovasi cangiato in Venere Urania (I, 131), ossia nel principio femmineo. Nella storia mitologica di Odino, si fa menzione de' Giganti; e dalla figliuola d'un gigante nacque Odino stesso (il che rammenta l'età de'Camiti); come pure si fa menzione *d'una vacca*, simbolo della generazione come presso gli Egizî, che leccando una pietra, ne fece uscire un uomo che generò poi Odino. (Vedi l'Edda rhytm. etc. di Finn Magnussen, P. III, p. 313, 872 ed. Havniae, Gildendal 1828. — Ampère, *Letteratura e viaggi etc.* p. 394, 395; Mallet, *Introduz. alla storia della Danimarca etc.*)

(1) Münter (Religion der Babilonier, Kopenhag. 1827, p. 16) sostiene che in Belo i Babilonesi adoravano il Sole, o il Genio, l'anima del Sole; e così pure Palmblad (De Rebb. Babyll. etc. Upsal, 1820, p. 42 segg.). Il Gesenio all'incontro (Comment. ad Ies. P. II, Append. II, p. 335 e segg. — Cf. Ersch u. Gruber, Encyclopaed. germ. VIII T. p. 397 segg. Leipzig, 1822, Voc. Baal, Bel, Belus) si sforza di dimostrare che sotto il nome di Bel non s'intendeva il Sole, ma il pianeta Giove come preside e datore della Fortuna; e a questa sentenza aggiunge il suo suffragio il Rosenmüller (Handbuch d. biblisch. Alterthumskunde, Leipzig, 1825, I, 2, p. 11 etc.). Parmi vera l'una e l'altra sentenza, potendosi la *forza maschile* deificata in Bel adorare ora nel Sole, ora in Giove pianeta. E in fatti egli è fuori di dubbio, che Giove, *Jupiter*, ora si prende pel sole, come quando si chiama padre del giorno *Diespiter* o *Lucetius*, ora per tutto il Cielo, come nel verso di Ennio, tanto ripetuto da Cicerone:

Aspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem (De N. D. II, 25, et alibi passim), ora finalmente pel pianeta Giove. Il che dimostra soltanto, che la forza attiva maschile, generativa della natura, che ora quella che s'adorava, riconoscevasi in diverse sedi quasi presidente con diversi effetti all'universo, e ivi appunto adoravasi; ed è certo che, come diremo in appresso, ella si riconosceva altresì in Mercurio. Tra queste sedi però, la più potente

simboli non cessarono di moltiplicarsi, e di riprodursi; come ne' pianeti Giove e Venere, in Mercurio, nel fuoco e nell'acqua, e in altri innumerevoli, secondo che parve negli enti naturali prevalere l'uno e l'altro principio. I due principì così deificati furono di necessità santificati: il culto dunque di tali Dei dovea imprimere nella vita degli uomini i due caratteri immorali della ferocia e dell' oscenità. I quali, pel momentaneo predominio ch'esercitarono i Camiti sull'altre stirpi (1), attesa appunto la loro naturale violenza e prepotenza, corruppero tutte le nazioni in Asia e fuori, e tutte più o meno ne sentirono la depravatrice influenza (2). Io sono d'opinione, che la stessa forma, comune alla massima parte delle lingue, di classificare gli enti anche inanimati in due generi, di maschi e di femmine, sia ancora una traccia visibile di quella prima demoniaca superstizione, che riguardava per Dei la forza attiva e la forza passiva della natura (3). Nè declinerà dal verosimile colui che rico-

---

e comune dovea certo esser quella del Sole: quella poi riposta in Giove pianeta, pare essere sopravvenuta in conseguenza d'una dottrina più avanzata, e trae probabilmente l'origine dalla scienza astronomica e astrologica de' Caldei. Come poi al Sole per simbolo e sede della virtù femminea rispondeva la Luna adorata sotto il nome di regina del Cielo, così al pianeta Giove rispondeva per simbolo e sede della virtù femminea il pianeta Venere, pure adorato secondo lo stesso principio.

(1) Intorno al predominio violento e momentaneo preso dalla stirpe camitica sull'altre che poi ripresero il di sopra, sarà dilettevole leggere Vincenzo Gioberti, *Del Buono*. C. IV.

(2) È singolare a vedere, che fin presso gli Sciti ricorrono le stesse divinità, come si ha da Erodoto (L. IV, 59). Venere Urania è presso di essi Artimpasa, o, come sta presso Origene (C. Cels. VI, 39), Argimpasa, che presso i Mongoli è Artpada, *magna regina*.

(3) Dell'adorazione di tali divinità è manifesta conseguenza la prostituzione sacra, a cui s'accenna già nel Levitico XIX, 29.

a) Rispetto a Babilonia, ne parlano Erod. I, 199; Strab. L. XVI, c. I, 20 (Cf. Aeliani *Hist. Var.* L. IV, 1; Curtium, Exped. Alex. V, 1 etc.). L'Heyne inserì ne'Commentari della Società di Gottinga T. XVI, p. 30 segg. una dissertazione *De Babyloniorum instituto religioso, ut mulieres ad Veneris templum prostarent (ad Herod.* I, 199*)*; ma falsamente deduce questo abbominevol costume da un costume più antico, onde le fanciulle solevano procacciarsi disonestamente la dote per maritarsi. L'Heeren (Ideen I, 2. p. 204 segg.) crede, che si possa riferire tal costume all' utilità del commercio, affluendo in Babilonia per tal cagione un immenso numero di forestieri.

noscerà le traccie della stessa dottrina, fondamento della pri-

---

Ma queste ragioni non sono sufficienti a spiegare consuetudini tanto diffuse, e considerate in tutto le loro circostanze. *Ad ipsam enim religionem, pravasque de Diis conceptas opiniones respiciendum esse*, scrive giustamente il Baehr (In Herod. I, 199), *ubi haec et talia legimus, vix dubitandum; cum, quantum ad furorem haec ipsa homines Asiaticos adegerint, nemo nesciat rituum ac religionum Asiae superioris et inferioris, quam minorem vulgo dicimus, paulo peritior* (Di più si può vedere negli autori che trattano eruditamente della religione Babilonese, come il Palmblad, il Münter, il Gesenio ad Iesai XLVII).

b) Rispetto ai Fenici, essi adoravano pure Baal, specialmente i Tirî, e Astarte (Iud. VI, 25 segg., IV Reg. 10, 18, 19) che rispondono al Bel ed alla Mylitta de'Babilonesi: i luoghi poi degli antichi scrittori, che attestano anche presso di essi la prostituzione sacra, si possono vedere nella cit. Dissert. dell'Heyne, e nel Creuzer, Religions etc. P. I. L. IV, c. III, 1. Venere presso i Fenici chiamavasi anche βῆλτις.

c) Rispetto ai Cartaginesi, troviamo lo stesso culto di Baal, come risulta da molti nomi propri tratti da questo Dio, Hannibal, Hasdrubal, Mushumballes etc., colle stesse sacre oscenità.

d) Rispetto a Cipro e a Pafo, si vedano le testimonianze degli antichi presso il citato Heyne.

e) Il tempio antichissimo d'Ascalona dedicato a Venere è per le stesse lascivie celeberrimo.

f) Il Fallo e la Cteis, il Lingam e la Joni sono gli emblemi de'due principî, l'attivo e il passivo, sparsi in tutta l'India, che bene additano l'origine comune di alcune stirpi indiane co' Babilonesi, Egiziani e Fenici, in una parola co' Camiti.

g) Presso i Persiani Anaite, Anahid, il pianeta Venere, sembra rispondere alla Mylitta babilonese, all'Astarte o Beltis fenicia ecc.; ma ne' libri sacri zendi e pelvi non s'incontrano punto le abominazioni babilonesi e fenicie. Quando i Persiani si corruppero, ricomparvero: e dico ricomparvero, poichè pare che anche in Persia ci fossero anteriormente alle riforme di Om, o di Zoroastro, quando forse la schiatta semitica prevalse. Certo rimasero alcune vestigia del panteismo camitico nell'invocazione di tutti gli enti della natura, e specialmente del fuoco, inculcata nel Zend-Avesta; riconoscendosi in ciascuno di essi qualche divino principio operante; ma può intendersi in sano modo, massimamente se si ammette che nella dottrina di Zoroastro sia conservato il domma della creazione, come pare dall'Ulemai-islam, secondo la traduzione del Barone de Sacy.

h) Gli stessi emblemi scontriamo ne'misteri di Venere e di Cerere, in quelli di Bacco, di Mithra, diffusi per la Grecia ecc. *At ne quis forte a nobis tam impias arbitretur confictas res esse*, dice Arnobio (Adv. Gent. l. V, 29), *Heraclito testi non postulamus ut credat, nec mysteriis volumus quid super talibus senserit, ex ipsius accipiat lectione: totam interroget Graeciam, quid sibi*

mitiva idolatria, non solamente nei nomi degli astri, ma in

---

velint hi phalli, quos per rura, per oppida mos subrigit et veneratur antiquus, etc. E poco appresso, dopo accennato l'impuro emblema del pino, che s'usava ne'misteri di Cerere, continua: *Phallorum illa fascinorumque subreptio, quos ritibus annuis adorat et concelebrat Graecia, etc.* (Ibid). — Dell'emblema del Fallo, e dell'Ichthyfallo per la Grecia, V. Diodor. Sic. Biblioth. hist. L. I, 22; Jul. Pollucis Onom. L. IV, c. XIV (φαλλικὸν ὄρχημα, ἐπὶ Διονύσῳ), e della φαλλαγωγία presso Esychio; Lucian. Dialog. de Syria Dea; Juven. Satyr. II; Priapea; Suidas, v. φαλλοί; Phornut. De N. D. p. 77: Clem. Alex. Cohort. ad Graec. II; Eus. Praep. Ev. II, 1; Theodor. Orat. I. c. Graec. e Serm. III de Ang.; Jul. Firm. Matern. De errore profan. religg; S. Aug. De C. D. VII, 21; Greg. Naz. Orat. IV et V adv. Julian.; Niceta ed Elia Cretense, a questo luogo, ecc. —I misteri egiziani di Bacco e il culto del Fallo, secondo Erodoto (II, 48, 49), furono introdotti nella Grecia da Melampo o Melampode, che si fa discendere da Eolo (Apollodor. I, 9, 11, 19; II, 2, 2; coll' Heyne): e si dice che Melampode fu istruito in essi da Cadmo Tirio (Herod. ib.): onde si scorge l'origine di tali riti costantemente camitica. Il Larcher (in Herod. II, 49) osserva che Melampo è certamente posteriore a Cadmo di cinque generazioni, ma altri eruditi rispondono, che i nomi di tali eroi, come Cadmo, Melampo ecc., indicano spesso tutta una stirpe, onde un Melampo può essere istruito da Cadmo Tirio, e un altro, posteriore, dall' Egitto. Anzi il nome Melampode che significa « negro i piedi » può riferirsi all' origine egiziana del Sacerdote e del culto. E l' origine egiziana pare confermarsi da un altro indizio, cioè che Melampode e suo padre Amythaonide sono celebrati non solo per dottrina, ma ancora per l' arte di medicare e di vaticinare. Come poi furono composte le lunghe discordie tra questi sacerdoti di Bacco, e quelli d'Apollo, v. Creuzer, Religions, etc. III, p. 163 e segg., dove osserva, che « con questa « emendazione della dottrina bacchica e fallica giova confrontare quella vi« cissitudine, che subirono le religioni dell' India, per la quale dicesi che « Wischnu emendasse il culto de'Falli tramandato da Siva ». E Siva, secondo il Gioberti, mostra l'origine camitica: l'emendazione poi sembra indicare il tempo in cui l'altre stirpi cominciarono a levare la testa dalla camitica oppressione.

i) Gli Etruschi, probabilmente fenici, veneravano pure gli stessi emblemi, e da questi gli ebbero i Romani sino dal tempo di Tarquinio il vecchio, etrusco di nascita, e di sua moglie Tanaquil pure etrusca e indovina, come può vedersi presso Dionisio d'Alicarnasso (Antiq. Roman. L. IV, 2) e Arnobio, lib. V.—Mercurius Ichthyphallus (di cui v. Erod. L. II, 51, e Cic. De N. D. III, 22) è il medesimo di Casmilo o Cadmilo, che tiene il quarto luogo tra' Cabiri Samotracii. Erano i *Cabiri* i grandi Iddii, a cui si prestava culto nelle iniziazioni samotracie, alle quali sembra essere stato ammesso lo stesso Erodoto. Questi narra essere stati tali misteri istituiti dai Pelasgi (i quali furono forse Camiti) nella Samotracia; poi, quando i Pelasgi vennero ad abitare in Atene,

quelli che ci rimangono de' giorni della settimana (1), e negli Dei tutelari dei mesi dell'anno (2).

148. Di qui s'intende perchè Babilonia comparisca ne' sacri libri come il primo e perpetuo tipo dell'imperio dell'empietà. E sebbene i Nembrotidi, e gli Arabi Chusiti, loro successori, devano in appresso essere stati soggiogati dagli Assiri, e mescolati cogli Arii o Medi di razza semitica, ciò non ostante gli-

---

quivi pure li trasportarono. Ora come questo culto fosse pure presso gli Etruschi, vedi K. O. Müller, die Etrusker Introd. c. II, § 3, e Orchomenos etc. append. 2. p. 439, 450.

l) I Romani ebbero lo stesso culto della forza virile e femminea, e gli stessi simboli e riti, parte dagli Etruschi, come dicevamo, parte da'Greci, e più tardi da' popoli orientali conquistati. Crediamo superfluo accennare qui il culto di Priapo figliuolo di Bacco, o di Mercurio, o di Adone, e di Venere, come pure quello de' Pani, de' Satiri, di Fauno, di Fauna, che si confonde con quello della Dea Bona (Lact. I, 22 — Arnob. V): dappertutto ricomparisce il mito delle forze della natura deificate.

(1) I due primi giorni furono dedicati al Sole e alla Luna, gli altri due a Marte e a Mercurio *qui de viro in foeminam, et de foemina in masculum se mutabat*, come dice Alberico filosofo (De Deor. imagin. VI); gli altri due a Giove e a Venere, l'ultimo a Saturno, che è il Dio unico, l'Eterno, il Tempo infinito de'Persiani, il Cronotopo de' Caldei, di cui il Pimandro, secondo le dottrine egiziane, dice: *Mens autem Deus utriusque sexus foecunditate plenissimus* (c. I), onde rappresentava i due principî ancora uniti nello stato anteriore all' emanazione.

(2) I dodici mesi dell' anno erano in tutela di sei Dei e di sei Dee corrispondenti, come si può vedere nel marmo farnesiano contenente il calendario rustico romano (Gruter. P. I, p. 138). — Ennio raccolse tali divinità in questo distico:

Juno, Vesta, Minerva, Ceresque, Diana, Venus, Mars,
Mercurius, Jovi', Neptunus, Vulcanus, Apollo.

(Apul. De Deo Socrat. e Capell. L. I, § 42). — Questi sono gli Dei Consenti urbani; i rustici sono enumerati da Varrone (De re rustica, lib. I, c. I). Chiamansi *Dii consentes* secondo il Capella (De Nuptiis Philolog. et Mercur. L. I) *a consensione, ex eo quod omnia pariter repromittunt*, rappresentando i principî di tutte le cose. Certo v'aveva in queste divinità del secreto e del misterioso, che fu poscia perduto, *quarum nomina*, dice il Capella stesso, *publicari secretum coeleste non pertulit*; e i Romani sembra li avessero ricevuti dagli Etruschi, onde i nomi di *Consentes* e di *Complices*, come avverte Arnobio (L. III, 40). Varrone, citato dallo stesso Arnobio, dice di essi: *qui sunt introrsus, atque in intimis penetralibus coeli*; onde si dicono anche *Penates superiores*, *involuti* (Sen. Quaest. nat. L. II, c. XLI). Pare che il *Consentes* venga dall'antico *conso, is*, ond' anche il Dio segreto *Consus*, che forse tutti in sè gli raccoglie.

stessi vincitori rimasero sicuramente infetti dall' immoralità e dalle superstizioni dei vinti, che non poteano mutare, in gran parte per le ragioni politiche; specialmente poi mescolandosi con essi, e prevalendo una nuova popolazione camita, quella de' Caldei, gregarî prima negli eserciti dei Persi e dei Medi (1). Nè a questo primo regno dell'empietà, che attribuiamo a Babilonia, fa ostacolo il dissidio degli eruditi per sapere se il culto di Venere Urania s' originasse prima da Babilonia, o da Ascalona, una delle cinque città de' Filistei vicina al mar Azoto e a Gaza; chè noi supponiamo i Camiti aver prese per loro Dei le forze della natura, prima ancora della loro diffusione e delle loro conquiste, e recato poscia un tal culto dovunque si collocarono e regnarono (2).

149. E non parmi tampoco inverosimile il considerare le tre età, in cui furono distinte le antichissime vicende del genere umano, come una traccia della successiva prevalenza delle tre schiatte noachidi. Il periodo degli Dei rappresenterebbe in tal caso la prima potentissima dominazione camita; il periodo de' Semidei o degli Eroi, succeduto a quello, darebbe indizio della prevalenza che incominciò a prendere e prese sui Camiti la stirpe di Sem, la quale nondimeno, pel contatto de' Camiti, rimase infetta delle stesse supertizioni, sottostando però queste a qualche modificazione; il terzo periodo, quello degli uomini, indicherebbe lo sviluppo de' Jafetiti, che alla loro volta giunsero e a scuotere il giogo e a soprapporsi agli altri. In quest' ultimo periodo rimangono le superstizioni, ma d' assai più modificate; e ad ogni modo non nascono più Dei, nè Semidei, ma solo si rice-

(1 V. Ritter, Erdkunde, Parte II, p. 797.

(2) Pausania, I, 14, asserisce che furono gli Assiri (che egli probabilmente confonde co' Nèmbrotidi che li precedettero) quelli che i primi di tutti introdussero il culto di Venere Urania, e lo stesso Erodoto (I, 131) sembra dedur questo culto dalle regioni dell'Asia superiore (V. Creuzer, Religions etc. P. I, L. IV, c. III art. I, IV), e che indi il ricevessero i Pafj, e i Fenici e quindi i Citerei. Al Wesselingio sembra inverosimile che da regioni così remote, come l' Assiria nel mezzo dell' Asia, sia passato un tal culto all' isola di Cipro. Ma niente vieta il supporsi chè sia passato a quelle isole dall' antichissimo tempio d' Ascalona, città camita (Herod. I, 105), dedicato alla Dea Derceto, come i Siri chiamavano Venere, a cui davano la forma di Sirena (Cf. Diodor. II, 4; Strab. L. XVI, c. IV, 27), se non anco si supponga che qualunque sia delle stirpi camitiche, passate in quell' isole, ve l' abbia portato.

vono per credulità, o per ragione politica, quelli che si trovano stabiliti, come un'eredità, non come una propria produzione, o s'inventano come allegorie: il sistema della deificazione dell'uomo e della natura non è dunque di quest'ultima schiatta, ma è da essa subito quasi passivamente, per ignoranza, debolezza, necessità (1).

150. La guerra che dappertutto si fa a' Pelasgi, onde rimasero da tanto antico tempo così sbattuti da lasciare di sè memorie incertissime, sembra appunto appartenere al passaggio dal primo al secondo degli accennati periodi (2),

---

(1) Conviene, a nostro credere, distinguere due maniere d'idolatria. 1.° La prima, *sistematica*, che divinizzando le forze attive e passive della natura, stabilisce la *generazione* indefinita delle divinità. Attribuiamo questa a' figliuoli degli uomini, rappresentati dopo il diluvio dalla stirpe di Cam, e di tale specie parla Mosè (Exod. XX, 3-5; Deut. IV, 15-19) per preservarne gli Ebrei, che l'avevano veduta in Egitto. Nel citato luogo del Deuteronomio, spiegativo di quello dell'Esodo, Mosè dice così: *Non vidistis aliquam similitudinem in die, qua locutus est vobis Dominus in Horeb de medio ignis: ne forte decepti faciatis vobis sculptam similitudinem aut imaginem MASCULI vel FEMINÆ* (i due principî), *similitudinem omnium iumentorum quae sunt super terram, vel avium sub coelo volantium, atque reptilium quae moventur in terra, sive piscium qui sub terra morantur in aquis; ne forte elevatis oculis ad coelum videas solem et lunam, et omnia astra coeli, et errore deceptus adores ea*, etc. Ora negli animali e nelle stelle s'adoravano specialmente i due principî, maschile e femminile, secondo l'idolatria sistematica. 2.° La seconda maniera d'idolatria fu non sistematica, ma *accidentale*, e ad essa soggiacquero anche le altre due stirpi. Il libro della Sapienza, scritto in un'età assai posteriore al Pentateuco, distingue tali due maniere. Dapprima riprova l'idolatria *sistematica* dicendo: *aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam, rectores orbis terrarum Deos putaverunt* (XIII): parole che accennano ottimamente la deificazione della natura. Poi viene all'idolatria *accidentale*, opera dell'immaginazione e delle forti passioni, senza sistema (XIII, 6-19; XIV, 1-31), e ne accenna le varie cause speciali. Questa seconda maniera si può suddividere in *a*) *idolatria di stupore*, propria de'Semiti; *b*) e *idolatria allegorica*, che è l'ultima de' Jafetiti.

(2) Ho indicato più sopra il mio dubbio, che i Pelasghi sieno di origine camitica. I segni più sicuri, che distinguono questa stirpe, mi sembrano la *religione* e la *lingua*. I Pelasghi, secondo Erodoto (I, 57), parlavano una lingua barbara, e sono d'una stirpe diversa dall'Ellenica (I, 56): sentenza che diede argomento a tante discussioni tra i moderni eruditi. Quanto alla religione, abbiamo veduto, che a' Pelasghi s'attribuisce il culto de' Cabiri egizî

ed essere la stessa con quella che si dice fatta a' Camiti.

---

nella Samotracia. L'Heineke (Homer.- Götter u. Heldendualism. p. 48) sostiene che i Pelasgi adoravano l' universo come uno, non diviso per dottrina o per arte, e che questo sia attestato da Erodoto (Herod. II, 52) e da tutta l'antichità. Questo culto del mondo è la base della dottrina camitica; chè dalla divinizzazione del mondo procede necessariamente quella dell' uomo, che si considera come figlio del mondo, ricevente da questo gli elementi divini della intelligenza, della vita, e della forza produttrice. Che se i Pelasgi non avevano ancora moltiplicati gli Dei, nè conoscevano i loro nomi (Herod. II, 52), questo dimostra la loro antichità, che bene risponde alla camitica dominazione (Creuzer, Religions etc. Introd. c. I). Del resto, ovunque nel mezzo de'Pelasgi s' introducano oracoli, questi si dimostrano d'origine egiziana e camitica. L' Oracolo di Dodona, sede dei Pelasgi, il più antico di tutti in Grecia, circa 1900 anni A. C. (Herod. II, 52), onde si propagò in tutta la Grecia il culto superstizioso, trasse la sua origine dall' Egitto. Al culto di Giove in Dodona s' associava quello di Dione Venere, a cui era consacrata la Colomba che dall'albero di Giove cantando profetava; e si vede ancora la quercia con suvvi la colomba, nelle monete a noi pervenute; e una colomba d'oro, simbolo di Dione, par che si tenesse sospesa all'albero sacro (Creuzer, Religions etc. P. I, L. IV, c. III, § 1). Onde il culto de' due principî, il maschile e il femmineo, ivi è manifesto. Nel Lessico Omerico-Pindarico del Damm, accresciuto dal Duncan (London 1842), al Ζεῦ.. Πελασγικὲ d'Omero Π' 233, si osserva che, oltre al senso geografico, questo πελασγικὲ ha valore di epiteto: *nam Jupiter est principium fructificans terram, hinc nobis est* πέλας, *prope (Pars realis*, v. Πελασγοί). Gli stessi caratteri si riscontrano nell'antichissimo oracolo pelasgico di Fiora in Italia, oggi Turano, nel territorio di Rieti, ai piè del monte Velino, dove Pico, uccello divino, profetava. « Tutto ci mostra in Pico » (dice lo stesso Gioberti, che nega l'origine camitica de' Pelasgi da lui al sommo celebrati) « volatile « nero e fatidico, detto Krangos, cioè *avis clamatoria*, da Eschilo, e con- « nesso coi miti di Fauno, di Giano e di Saturno, un simbolo più antico, « proprio de'Camiti aborigeni, e diffuso in tutta l'Italia peninsulare, quando « ella era detta Saturnia » (Del Buono, c. VI, p. 199). Ma l'antichità dei Pelasgi è tale, che la cronologia non permette d'antiporre ad essi una dominazione camitica, come suppone il Gioberti, il quale dice: « Da Fiora io « credo che nascesse l'oracolo di Dodona, celeberrimo fra tutti quelli de' Pe- « lasgi » (ivi, p. 200). Ora se la fondazione dell'oracolo Dodoneo si pone verso gli anni 1900 avanti Cristo, cioè 347 anni, secondo la cronologia del testo ebraico, dopo la dispersione Falegica, e se quel di Fiora l'ha preceduto, quale spazio di tempo rimarrebbe per collocarvi la trasmigrazione, la conquista e il regno degli aborigeni Camiti? E che la schiatta pelasgica sia delle primitive, è un indizio non dispregevole il farsi Pelasgo figliuolo di Giove e della Terra (Servius ad Aen. II, vs. 83). Aggiungi, che per indicare l'antica dimora di questa stirpe in Argo (onde Otfr. Müller pretende ch'essa

abbia tolto il nome da ἀγρός, *pianura*, e πελάω o πέλομαι, *abito*, Gesch. hellenischer Stämme und Städte, Breslau 1820), Pelasgo si fa il figliuolo di Giove, e di Larissa (Serv. Aen. I, v. 628), che nella lingua de'Pelasgi significa *fortezza*; onde Larissa si chiamava e la rocca degli Argivi, e una città della Tessalia, a cui si rifugiarono i Pelasgi cacciati dall'Argolide (Plin. IV, 14, 15). Finalmente egli si fa anche figliuolo di Giove e di Niobe nata a Foroneo re d'Argo (Acusil. Fragm. 11; Apollod. Biblioth. L. II, c. I, § 1; Hygin. Fab. CXLV), e fratello d'Argo che diede il nome al paese: di che i Pelasgi appariscono della stirpe di Giove e de'primi re Argivi, cioè d' Inaco figlio dell'Oceano, o fenicio o egiziano, e però camitico: il che spiega la relazione religiosa che conservavano i Pelasgi cogli Egizî, da cui aveano i sacri riti. Del rimanente il Pico, uccello nero dell'oracolo italiano, le colombe nere di Dodona, e il sacerdote da'*piedi neri* (Melampode), che il primo portò in Grecia i misteri bacchici e fallici, indicano col colore l'origine egiziana, etiopica, o camitica di tali istituzioni. Gli uccelli sacri poi e fatidici rammentano quelli di Babilonia e d'Egitto. Nel simbolo della colomba sembra anch'essere un' omonimia (e dall' omonimia taluno pretese doversi prendere la chiave per l' interpretazione della scrittura egiziana geroglifica). Poichè Servio (ad Virgil. Aen. IX, 13) asserisce, che nella lingua tessalica *peliades* sono dette egualmente e le *colombe* e le *donne vaticinatrici*: e secondo Horapolline (II, 32) la *colomba nera* (πελειάς) simboleggiava agli Egizî le vedove, che non si rimaritavano, ma attendevano alle cose sacre, come usavano di fare quelle degli egiziani sacerdoti. Dagli Etruschi, Fenicî d'origine, vennero ai Romani gli *aruspicii* (a cui i Romani d'altra stirpe mostrarono sempre avversione, a differenza degli *auspicii* ch' erano onorati, onde il detto dell'auspice Catone, che non sapeva come un aruspice, vedendone un altro, potesse frenare il riso (Cic. De Divinat. II, 24; De N. D. I, 26). E lo stesso Gioberti, dopo aver detto che « Tagete, vivo simulacro della civiltà etrusca, nato, come i famosi Palici, dalle viscere della terra, fu autoctono, che è quanto dire « nazionale, e disceso dai primi coloni di Oriente, che popolarono la peni- « sola dopo il diluvio » (Del Buono, p. 285), conchiude: « Io conghietturo che, « come l'uccello profetico di Pico, e l'oracolo di Fiora, così Tagete, figliuolo « della Terra, sia stato in origine un ricordo camitico » (Ivi, p. 287). S'aggiunga che la stirpe pelasgica è descritta come violenta e ladronesca, onde è cacciata da Argo, d'Atene (Hecataei Fragm. 362), dalla Grecia intera (Hellanici Fragm. 1), di cui Strabone li chiama antichissimi dominatori sulla testimonianza dello storico Eforo (Strab. V, c. II, 4; VII, c. VII, 7); il quale cacciamento si narra avvenuto sotto il re de'Pelasgi Nanas, il quinto, contando da Pelasgo stesso (Hellanici Fragm. ibid.): venuti quindi in Italia, presero Crotone e fondarono la Tirrenia. Si vuole anco, che il vocabolo *tiranno* sia venuto dai *Tirreni*, cioè dai Pelasgi, e non sarà vano recar qui la descrizione che de' loro costumi ci rimase dall' antico storico Filocoro, conservataci da uno Scoliaste di Luciano, che dice: *Tyrannus nomen habet,*

Erodoto dice, che gli Ateniesi appresero da essi a fare le

---

a Tyrrhenis, qui ab initio violenti praedones erant, ut ait Philochorus. Tyrrheni enim quum breve tempus Athenis habitassent, urbe expulsi sunt, eorumque multos interfecerunt Athenienses, alii effugerunt, atque in Lemno et Imbro sedes fixerunt. Postea propter haec Atheniensibus infensi, conscensis navibus, Brauronem, qui Atticae pagus est, appulerunt, virgines in ursae occisae memoriam Dianae ante nuptias sacra facientes rapuerunt, cum iisque concubuerunt. Propter Tyrrhenorum violentiam igitur rhetores Athenienses, ut solent qui reipublicae administrandae operam dant, reges appellare consueverunt tyrannos (Philoch. Fragm. 5). — Vero è che altri storici fanno venir Tirreno in Italia dalla Lidia (V. il Wassio ad Fragm. Histor. p. 222, che reca i luoghi degli storici antichi—Erod. I, 24, 94; Thineo presso Tertull. De Spectac. c. V.; Strab. L.V, c. II, 2-4; VII, c. VI, 2, 11; Appiano; Giustino, XX, 1, 7; Vell. Paterc. I, 1; Tacito, Ann. III, 55) poco dopo la guerra di Troia, e i Lidî si credono Semiti, da Lud o Lond figliuolo di Sem. Ma la famiglia di Atys, figlio di Manes (Erod. I, 94; IV, 45), padre di Tirreno, dominante nella Lidia, poteva essere camita (o forse egiziana), nell'età che i Camiti prevalevano, come sopra gli Assiri in Ninive dominò Nino figlio di Nembrod, benchè gli Assiri vengano da Assur figliuolo di Sem. Dionigi d' Alicarnasso nega la venuta in Italia del figliuolo di Atys, non facendone menzione lo storico lidio Xanto ben informato delle cose della sua patria (Dionys. Hal. Antiq. I, 28). Erodoto però con altri (I, 94) il fa condur nell' Umbria la colonia (V. K. O. Müller, Etrusk. I). I fautori de' Pelasgi dicono essere stati calunniati da' Greci, e se furono questi barbari e malvagi in Grecia, tutt'altro essersi mostrati in Italia. Ma certo, se gli Etruschi sono Pelasgi, questi in Italia si mostrarono corrottissimi (Vedi Athenaei Deipnosoph. L. XII, c. IV, 14.—Niebuhr P. I, T. I, p. 95 sg.). La gente camitica era più robusta e intraprendente delle altre; onde può apparire colta o barbara, secondo che si considera dal lato dell'arti o da quello della morale e della religione. Per altro, l'essere stata corrotta la gente pelasgica, per noi apparisce anche dalla facilità con cui essi perdevano il proprio nome, e un altro ne prendevano. In tutto poi i Pelasgi si confondono coi Ciclopi, che si possono dire i Giganti postdiluviani: conservano le tradizioni di Tubalcain, che si rinnova in Vulcano, il che rammenta l' Egitto; esercitano l'arte di trattare il ferro e di fabbricare; e le costruzioni ciclopiche e pelasgiche sono riputate le stesse. Le primitive costruzioni di Argo, sede de' Pelasgi, sono dello stesso stile e metodo, incerto e reticolato, com' è detto da Vitruvio, e che si riscontra pure nella cittadella di Atene; e si sa che a' Pelasgi, in mercede dei muri che costruirono circa l'arce ateniese, fu data da abitare la regione sotto l' Hymetto, donde poi furono discacciati (Hecataei Fragm. 362), nei più antichi ruderi delle mura di Micene, esaminati da Abele Blouet, che fu capo degli architetti nella commissione scientifica spedita dalla Francia nella Morea, l'anno 1829, all'esame di tutte le costruzioni ciclopiche. È degno d'osservare, che Strabone (L. VIII) narra che de' Ciclopi

statue di Mercurio ictifallico (1). Questo simbolo è dichiarato da Creuzer (2) come rappresentante « la ragione seminale ed « effettrice, che s'opera sì colla generazione degli animali e « delle piante, come col pensiero e colla loquela ». Poichè, nell' una e nell' altra opera, Mercurio è quegli che dà le forme ossia le *idee* delle cose, come osserva lo stesso Creuzer.

151. Nel che è da notarsi quanto antica fosse l' origine di quest'errore, di cui noi continuamente parliamo, di dare cioè alle idee che non si presentano allo spirito umano se non dotate d'un'*esistenza oggettiva,* di dar loro, dico, anco un'esistenza subbiettiva ed attiva; che è veramente un deificarle. Quest' errore deve ripetersi dunque dall'antichissimo culto camitico deificatore dell' uomo e della natura. Poichè il principio raziocinativo, per così dire, della deificazione ha per fondamento la natura delle idee, che sole in tutto l' universo presentano qualche cosa di divino veramente. Ora doveva essere pressochè impossibile ad uomini terreni, divisi da Dio, non viventi che d'una vita subiet-

---

abitavano κατὰ τὸ Ἄργος, cioè nella sede appunto de' Pelasgi, e di più dice espressamente, che da essi ἐτειχίσθη τὸ Ἄργος; onde l' identità de' Ciclopi e de' Pelasgi sembra accertata. Di più, abbiamo veduto sulla fede di Filocoro, che quando i Pelasgi furono ricacciati dall' Attica, ripiegarono nelle isole di Lemno e d'Imbro. Ora Lemno è appunto l' isola di Vulcano, e secondo Filocoro i Pelasgi da quell' isola fecero quell' irruzione a Braurone onde rapirono le vergini canofore, dal qual fatto ebbero il nome di Sinzî (Σίντιας), da σίνεσθαι, *damno afficere* (Fragm. 6), se pur questo nome degli abitatori di Lemno non derivi da Sin figlio di Canaan. Che se si considera che una gran colonia di Pelasgi era stabilita in Asia, e soggiaceva all' impero troiano, onde Omero gli enumera tra gli ausiliarî di Troia (Iliad. B' 481 sq., K' 429), e ce n' era un'altra in Creta (Odyss. T' 177); sarà difficile lo statuire quali successive sedi prendesse questa schiatta. Finalmente ai Pelasgi non mancavano nè anco le vittime umane, che V. Gioberti riguarda come un segno camitico. Apollodoro poi narra che Licaone re d'Arcadia, figliuolo di Pelasgo, ebbe da varie mogli cinquanta figliuoli, i quali di superbia e di empietà (ἀσέβεια) tutti gli uomini superavano, e che, ospitando Giove, gli diedero a mangiar le viscere d'un fanciullo misto coll'altre vittime. Onde Giove, rovesciate le mense, uccise con un fulmine tutti i figliuoli di Licaone, eccetto Nictimo, il minore di tutti, perchè la Terra, alzate in alto le sue mani, e presa la destra di Giove, mitigò la sua ira (Biblioth. III, 8; v. l'Heyne a questo luogo; e il Framm. 375 d' Ecateo).

(1) Herod. II, 59.

(2) Creuzer, ad Cic. De Nat. D. III, 22.

tiva, il trattenersi col pensiero nell' esistenza puramente obbiettiva delle idee, senza aggiungere loro colla fervida immaginazione la subiettiva: chè quella prima, senza di questa, dovea parer loro nulla. E io credo, che se qualche savio avesse detto a que' superbi il contrario, procurando di ritenerli nella ricognizione della sola obbiettività delle idee, li avrebbe, toccando questo tasto, irritati di quella specie d'ira misteriosa, che sorge senza una cagione appariscente. Quest'errore dunque, che ha la radice nel primo sistema d'empietà che s' inventasse sopra la terra, non cessò mai fino alla venuta di Cristo; e tutte le sette de' filosofi l'accolsero sotto diverse forme, senza penetrare qual fondo d'empietà contenesse; e dopo G. C. i Neoplatonici lo risuscitarono; e vinti questi, quell' errore, non mai spento del tutto, la tenace sua vita in tutte le età tentò di ripullulare: l'ultimo de' quali tentativi (senza che se n'accorga il filosofo che vi diede mano) è agli occhi nostri la formola dell' *ente reale che crea le esistenze*. Plutarco dichiara l'accennato mito, che contiene quest' errore solennissimo, dicendo: « D'Ercole favoleggiano, che, stando nel Sole, gira insieme con lui, « ed il simile di Mercurio nella Luna, perchè l'azione della « Luna rassomigliasi alle opere del discorso e della sapienza, « quella del Sole alle percosse fatte dalla forza e dalla robu- « stezza » (1). E Porfirio più estesamente spone la dottrina coperta sotto il simbolo del Mercurio ictifallico presso Eusebio, dicendo, che questo simulacro rappresenta « come la forza e « la contenzione del discorso, così pure la ragione seminale « che pervade tutte le cose »; e che, « essendo tanto il discorso « quanto quella ragione qualche cosa di congiunto, collocata « nel Sole si denomina Mercurio, collocata nella Luna, Ecate, « collocata nello stesso universo, Ermopan: chè quella seminale « ed effettrice ragione pervade le cose tutte », e questo è lo stesso che « l' Ermanubi degli Egiziani. Finalmente simbolo di tutto l' universo fecero Pan » (2), del quale l' uomo è produzione (3). Ma Pan è più antico di Mercurio presso gli Egizî,

---

(1) De Is. et Osir. XXXVI.

(2) Praep. Ev. III, 11.

(3) « Di queste tre parti (dell' uomo) congiunte insieme, la terra dà il

come quello che si prendeva pel Fuoco, principio della vita dell'Universo, e però dominatore della materia; e in esso stavano gli Dei quasi ancora indivisi. Più tardi si conobbe che la forza vitale avea bisogno d'idee e di forme, e si divise da lui Mercurio; ma questo poi si fece ben presto padre dello stesso Pan, il che è quanto dire si fece uscire la materia stessa dalle idee (1): onde non è maraviglia se Nebo, cioè il Mercurio caldaico e arabico, si dica « principe degli Dei » e « Dio del Fuoco » (2), e se degli stessi *Lari*, che rappresentano i principi generativi nella società domestica, si faccia pure padre lo stesso Mercurio (3). Così fu disconosciuta e contraffatta la natura delle *idee*: poichè ad esse non ispetta punto nè il *principio attivo*, nè il *principio passivo* dell' universo; chè questi due principî appartengono all'*essere* sotto la *forma reale*, e in nessuna maniera possono attribuirsi all'*essere* sotto la *forma ideale*, sotto la qual forma l'essere nè opera, nè patisce, ma solo è l'intelligibilità delle cose che fanno e che patiscono, e rende le une e le altre presenti alle menti. All' incontro non potendo gli uomini soffermare la mente nella pura idealità o intelligibilità, perchè trascinata dall'immaginazione verso le cose reali, alle idee stesse diedero ora la natura di principio passivo e femmineo, come quando le personificarono in Minerva, in Iside, nella Cteis pure egizia (4) e in altre forme e miti; ora poi la natura di principio attivo e maschile, come vedesi nel Mercurio pelasgico di cui parliamo. Platone stesso sdrucciolò a dare una virtù attiva alle idee, e i Neoplatonici s'appresero più che mai al Mercurio eccitato, come vedesi in Plo-

« corpo, la Luna l'anima, il Sole la mente ». Plutarco, *Della faccia lunare*, XXVIII. — E Cornuto, dopo aver detto che Giove è l'anima del mondo, e « Causa della vita a tutte le cose che vivono », e che « il cielo si dice « essere la sua sede, perchè il cielo è la parte principalissima dell' anima « del mondo », soggiunge: « Poichè anche l'anime nostre sono della sostanza « del fuoco ». De N. D. 2. — Vedi Macrob. in Somn. Scip. L. I, 14.

(1) Cic. De N. D. III, 22. Hygin. Fab. CCXXIV.

(2) V. Gesen, Lex. man. Hebr. et Chald. in V. T. libros V. נְבוֹ *(Nebo)*, נְבוּכַדְנֶאצַּר *(Nebucadnetzzar)*.

(3) Ovid. Fast. L. II, vs. 608, sq.

(4) Plotino del Creuzer p. 391 — Lo stesso nel Timeo di Locri.

tino che gli contrappone, qual principio femmineo, la materia (*τὴν ἑτέραν φύσιν*) suscettiva di tutte le forme o idee, ma reluttante a riceverle, espressa nella ritrosia di Proserpina e della Luna (1).

Del resto, il far femminea la sapienza non è privo d'una certa verità, se s'intenda della sapienza umana; poichè essendo questa formale e ideale, e priva di forza attiva, ella in qualche modo riceve dalla materia o dal subietto la sua realizzazione nella mente, che è un nuovo modo d'esistere. Invece sarebbe assurdo il dichiarare femmina la materia e la realità, che senza forma non esiste, e dalla quale sola viene l'azione e la forza operativa e il sentire e l'intendere; onde Aristotele trovò qui da contraddire, non senza verità, quando così intendasi la materia, a Platone. All'incontro la sapienza divina, benchè obbiettiva, è ad un tempo reale e subiettiva, non ricevente, nè paziente; ma illuminante ed operante: onde apparisce di nuovo, che il dare alle idee il principio maschile è un convertirle in veri Iddii.

152. Posto dunque nelle idee il principio maschile, e nella materia il femmineo, dall'unione di questi due principì divini gli uomini prendevano a spiegare l'esistenza del Dio Mondo (Πᾶν); e lo stesso vocabolo θεοὶ da questa operazione prima, per la quale le idee informarono la materia, fu derivato (2). Non osservando poi che le idee sono comunicate in due modi, cioè o ad un vivente e vero soggetto, com'è l'uomo (onde questo si fa intelligente), o alla materia bruta, non come idee ma come forme (non essendo questa materia un vero soggetto vivente, ma avendo solo quell'esistenza che noi abbiamo chiamata estrasoggettiva, o di termine, per distinguerla dalla soggettiva e di principio), essi

---

(1) V. Tzetze, Schol. ad Lycophron. v. 698, 1176; Etym. M. p. 194, Lips.

(2) Erodoto (II, 52), parlando degli Dei introdotti in Grecia dall' Egitto per ordine dell'oracolo pelasgico di Dodona, dice: θεοὺς δὲ προσωνόμασάν σφεας ἀπὸ τοῦ τοιούτου, ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον. Si deduce dunque θεοὶ da θεῖναι, τιθέναι, *ponere*, *collocare*, *ordinare*, in una parola, informare la materia. Così Clem. Aless. (Strom. I, 29, in fine) dice che θεὸς fu detto παρὰ τὴν θέσιν, καὶ τάξιν, τὴν διακόσμησιν. E appresso Eustazio (in Homer. p. 1148, e 1202) Iddio è ὁ πάντα τιθεὶς καὶ ποιῶν.

non si fermarono a considerar l'uomo come un Dio, ma allo stesso ente estrasoggettivo diedero e il senso e l'intelligenza e la divinità, quasi che le forme di cui partecipa, e che rispondono nell'uomo alle idee, il potessero illuminare e fornire di mente. Onde, come Omero dice del Sole,

ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει (1),

così si pensò di tutte l'altre stelle, e di tutta la natura (2): di che poi s'ebbe l'astrologia giudiziaria, e quegli oracoli, in cui il vate veniva esaltato e commosso dalle divine esalazioni della terra (3), e tutte in una parola le superstizioni, specialmente quelle che si traevano dalla congiunzione degli astri, dei quali altri avendo il principio maschile, altri il femmineo, unendosi producevano cose consentanee alle proprietà e virtù della natura di ciascuno, e di ciascuna coppia (4).

153. E per ritornare a quello che dicevamo d'un passaggio impresso nelle favole tra il periodo camitico (nel quale fu inventato il sistema idolatrico di cui parliamo), e il semitico e quindi il jafetico, forse dalle stesse favole si potrebbero raccorre indubitabili vestigi di una tale vicissitudine da chi vi ponesse l'animo. Intanto ci sembra evidente, che degli antichi miti non si può rendere una piena ragione nè col sistema d'Evemero, che li deduce dalla storia de' regnanti e de' capitani (5), nè con quello de'fisiologi o naturalisti, che pretesero colle favole essersi coperti gli eventi della natura, e special-

(1) « Che tutto vede e tutto ode » Odyss. Λ', 108.

(2) Gli Stoici avevano da queste antiche tradizioni tolto il loro sistema fisico teologico: « Questo sistema, dice Plutarco, corrisponde alla teologia « degli Stoici, insegnando anch'essi, non altro esser Bacco, se non uno spi- « rito generante e nutriente; Ercole una forza percotente e dividente; Am- « mone una forza ricevente; Cerere e Proserpina una virtù penetrante e « diffondentesi per la terra e per li prodotti di lei; Nettuno finalmente una « virtù che penetra e si diffonde pel mare ». D'Iside e d'Osir. XL.

(3) V. l'opuscolo di Plutarco, *Del mancamento degli Oracoli*, che di queste esalazioni, e del loro venir meno ragiona.

(4) Plotino (Ennead. L. I, 3 seq.; II, 3 seq.; III, 4) scrivendo contro alcune di queste stravaganze, non ne va immune egli stesso.

(5) Quanto Evemero fosse considerato come empio, v. in Cic. De N. D. L. I, c.XLIII; e in ciò che ne dice Plutarco, De Is. et Osir. XXIII.

mente le vicende dell'anno. Poichè nell'uno e nell'altro di tali sistemi manca il principio della divinizzazione; senza il quale non si può intendere come i fatti famigliari e politici, o i naturali, possano formare parte e sostanza delle religioni, e molto meno come si possa dare tanta importanza dagli uomini ai fatti ordinari della natura che ricorrono ogni anno, al venire p. es. del verno, o della state, o in Egitto al ritirarsi del Nilo, il qual pure se non si ritirasse non lascierebbe crescere e mietere le biade (1). Ma, ove si ponga la prima deificazione della forza attiva e maschile, e della suscettività femminea, divien chiaro come i primi padri e generatori potessero esser considerati come Dei, e del pari come alla *natura naturante*, e alla *natura naturata*, e a tutte le sue speciali generazioni o produzioni potessero esser conferiti gli onori divini. Di qui solo si fa chiaro il perchè tutta l'antica teologia delle genti riducasi alle Teogonie; e perchè agli astri e alle costellazioni dagli antichissimi s'imponessero nomi d'animali maschi e femmine, quasi altrettanti simboli della virtù generativa, e si parlasse, a ragion d'esempio, del *sole vegetante*, e della *luna vegetata* (2);

(1) Di queste interpretazioni naturali de'miti egiziani, vedi Plut. De Is. et Osir. XXVIII, sq.—Come poi tali miti si riportino ai principî generativi, replicatamente è accennato dallo stesso Plutarco altrove, e in quest'opuscolo d'Iside e d'Osiride. Ecco uno de'luoghi principali: « I più sapienti « tra' sacerdoti non solamente chiamano Osiride il Nilo, e Tifone il mare, « ma dan nome d'Osiride a qualunque principio e potenza umettante, cre« dendo esser causa di generazione, ed avere sostanza di seme (XXIII) ».

(2) Vedi Porfirio appresso Eusebio, Praep. Ev. Lib. I, c. XI.—Plutarco osserva: « Anche del Sole e della Luna dicono » (i sacerdoti egiziani) « che « non fanno il loro perpetuo giro in cocchio, ma in barca, volendo significare « la generazione e nutrizione di essi per l'umidità. D'Omero, istruito come « Talete in Egitto, credono che ammetta l'umidità per principio e genera« zione di tutte le cose; e nell'Oceano riconoscono Osiride, in Teti Iside, « la quale allatta e nutrisce tutto » — « Bacco è detto ὕης, come signore « dell'umida natura, nè diverso da Osiride » (De Iside et Osir. c. XXXIV); « Sole, Mercurio, Osiride, Bacco, sono altrettanti nomi dello stesso principio « maschile divinizzato ». Plutarco qui s'estende a provare che Osiride e Bacco è il medesimo, e che i Greci stessi considerano Bacco « non sola« mente Dio del vino, ma di tutta l'umida natura (Ibid. c. XXXV) », e arreca l'autorità di Pindaro. Accenna ancora le feste *titaniche* e *nictelie* come allusive « ai racconti degli smembramenti, delle risurrezioni e rigene-

e perchè s'adorassero gli stessi animali, quelli specialmente ove la forza generativa parea scorgersi più potente, come il toro e la vacca, l'irco e la capra (1); e come perfino le

---

« razioni d'Osiride ». Le feste *nictelie* (da ἐν νυκτὶ τελεῖν), celebravansi di notte, e Virgilio dà il nome di *nocturnus* a Bacco (Georg. IV, vs. 521), il che rammenta, che la Venere egiziana chiamavasi Athor cioè *Notte*, onde Erodoto fa menzione della città d'Atarbechi (II, 41), che anche dalle medaglie rilevasi consacrata a Venere: e alla stessa denominazione di *Notte*, data a Venere, sembra riferirsi quella di *noctiluca*, che le dà Levino presso Macrobio (Saturn. III, 8). Come Belo aveva il culto insieme con Milytta nel tempio babilonese, come Giove s'onorava a Dodona insieme con Venere Dione, come Baal nelle religioni de' Fenici e degli Aramei si univa con Astarte, a lui moglie, o con Aschera (III Reg. XI, 5; IV Reg. X, 18 19; Judic. VI, 25-30), o con Astaroth (I Reg. VII, 3; IV Reg. XXIII, 13; Judic. III, 7 etc.); così il Bacco egiziano, simbolo sempre della forza maschile, apparisce con *Athor* la Venere egizia. La stella Venere si riguardava come la Dea Fortuna, e ad essa rispondeva Ercole, riguardato pure da' Romani qual preside della fortuna, come osserva il Gesenio (Comment. über den Jesai, II Th., II Beyl., § 2, p. 337; Thesaur. ad v. Gad 2). E si potrebbero fors' anco qui commemorare gli antichi Dei latini Picumno e Pilumno, di cui Pietro Leone Casella scrive: *ita ut in Picumno virum, in Pilumno vero uxorem designarent* (De primis Ital. Colonis., Lugdun. 1606, p. 9). A ragione dunque Erodoto dice, che Iside e Osiride, cioè i due principii, sono Dii comuni a tutti i popoli (II, 42).

(1) Nel toro fu sempre onorata la forza generatrice; e per lasciare il Toro mitriaco, onde si fa uscire il mondo, accenneremo solo, quanta parte avesse quest'animale nella religione degli Egiziani. « Credono l'Api « (un « bue), dice Plutarco, l'immagine animata d'Osiride » (del principio ma« schile) « ed essere generato quando vibrasi luce prolifica dalla luna, che « va a ferire la vacca in calore. — Festeggiano il plenilunio del mese « Famenoth chiamandolo « entrata d'Osiride nella Luna », che è il princi« pio di primavera; e così riponendo la virtù d'Osiride nella Luna, dicono « che Iside (significante la generazione) « si congiunge con lui. Quest'en« trata d'Osiride nella Luna è quando, trovandosi il sole nella casa del « Toro, principio di primavera per gli Egiziani, s'unisce alla luna nel ple« nilunio. Di qui è che la Luna chiamano « Madre del mondo » e la cre« dono di natura ermafrodita, ripiena e ingravidata dal Sole, e che poi di « nuovo rigetti e semini i principî generativi per l'aria — » (De Is. et Osir. XLIII). Del tempio edificato da Psammetico al bue Api v. Erod. II, 153; e come fosse ammazzato da Cambise, Erod. III, 27-29. Intorno all'Api egiziano v. Payne Inquiry into the symbolical language of ancient art and mythology, § 28. Osserva poi Link (Die Urwelt, Th. V. § IV), che Api era un bue non di razza particolare, ma comune. Dovea però esser

stesse superstizioni che riguardano i vegetabili, almeno le

---

generato sotto un certo stato e congiunzione degli astri, onde credevasi *divinitus, et coelesti igne conceptus*, come scrive Pomponio Mela (I, 9 — Cf. Erod. III, 28). Della vacca consacrata ad Iside per la stessa ragione, vedi Erod. II, 41. — Il Creuzer (nel Commentario ad Erodoto p. 123, coll. 121, 125) scrive: *Igitur nil mirum universae quasi procreatricis naturae bovem ac vaccam symbola fuisse veteribus, et quando in sementivis festis agriculturae vicissitudines a siderum meatu suspensas significabant per bovem, vel aratro iunctum, vel vaccae admotum: hoc ipso symbolo varias in partes converso etiam vitae humanae orbem, et immortalitatis animorum spem significatam voluisse. Non philosophicam dicimus hic doctrinam, sed spem universae vitae reviviscentis, et ubertatis numquam extinguendae. Eadem ubertatis spes ostensa a sybillinis oraculis populo Romano in Dionys. Halic.* XIV, 20, p. 60 (*Exceptt. a Maio*). *Qua in re nihil aliud Romani fecere, quam Aegyptii apud Herod.* II 40. *Illi placentas in terram immiserunt; hi panes mundos in bovem, qui ipsis pro terra erat.* — Gli arieti erano, per la stessa ragione, sacri presso gli Egiziani (Erod. II, 41). Giove Ammone, avente le corna e la testa d'ariete, significava il sole nel primo segno del Zodiaco. Jomard (Descript. de l'Egypt., T. I, L. III, p. 16, sg.) nega che anticamente nel segno dell'Ariete si ponesse il principio della primavera, ossia l'equinozio, ma piuttosto nel segno del Toro. Ma certo è che l'Ariete era per gli Egiziani il primo de' segni del Zodiaco, col quale s'apriva l'anno. Solo si potrebbe congetturare, che il primo tempo atto alla generazione si collocasse nel sole in Ariete massimamente dagli Etiopi, onde venne il culto d'Amun; e nel sole in Toro, dagli Egizî; e che per la mescolanza de' due popoli s'avesse poi l'uno e l'altro per opportuno a generare. Fu osservato, che presso gli Egizî gl'Iddii del sole erano quattro, due de' quali rappresentano il sole ne' due equinozi di primavera e d'autunno, e sono Amun, che è presso che lo stesso di Ercole-Sem (V. Erod. II, 43), e il Melkarth de' Fenici (V. Erod. II, 44), e Serapide; altri due il sole nei due solstizi, cioè Oro, il sole nel solstizio d'estate, che risponde al greco Apolline (V. Erod. II, 144; Creuzer, Religions etc. P. I, L. IV, c. IV, § 3; Baehr, Dissert. De Apolline Patricio etc., Heidelb. 1820, p. 20 seq.), e Arpocrate. Essendo dunque l'ariete e il toro e la vacca simboli delle forze generative, che al sole principalmente si reputavano, furono denominate dall'ariete e dal toro le due prime costellazioni, nelle quali trovandosi il sole dimostra maggiormente questa sua virtù. E gli altri segni zodiacali si spiegano collo stesso principio. Ma poichè il sole deve accoppiarsi colla luna acciocchè sia prolifico, quindi forse l'opinione dello scoliaste di Tolomeo in Tetrab. p. 2, citato dal Larcher, che la coda del bue cresce e decresce secondo la luna, e tutte le vane credenze, che durano tuttodì presso il volgo, della influenza delle fasi lunari. Come gli animali che generano, o i vegetabili che ingrassano a luna calante, sieno abominati dagli Egizî, v. Plut. De Is. et Osir. VII, VIII — Finalmente, per arrecare un altro esempio della deifica-

più antiche, dallo stesso fonte promanino (1).

154. Ma il passaggio da quel periodo, in cui s'inventò, e

zione degli animali, considerati come contenenti in sè l'uno o l'altro di que' divini principî, mi restringerò a menzionare lo scarabeo, che credevano sempre maschio (Plut. De Is. et Osir. X), e però contenere eminentemente il principio maschile. Dai moderni eruditi è stato chiarito, che nella dottrina sacra lo scarabeo era tenuto pel simbolo della luce e d'ogni generazione (V. Creuzer, Religions etc. P. I, L. III, c. IX, n. 15). I militi portavano lo scarabeo scolpito o rilevato nell'anello, come segno di forza: trovasi negl'ipogei e nelle mummie, come segno dell'anima non estinta pel cangiamento sopravvenuto a'corpi. Dalla credenza che sono insiti nella natura, la quale mai non perisce, i principî generativi, ne dovea venire la dottrina dell'anima che interamente non s'estingue mai, e della metempsicosi. Quindi la notte, simbolo della morte, si considerava dagli Egizî come la madre e genitrice di tutte le cose; e la Venere egizia, chiamata Athor, significa appunto notte, quasi principio delle cose. Le era sacro il bue, e quel mese, in cui si dice Osiride esser perito (Plut. de Is. et Os. XII), e il Nilo ritirandosi lascia nuda la terra, e s'allungan le notti. E all'isola a lei sacra, cioè alla città di Atarbechi (V. Erod. II, 41), si conducevano da tutto l'Egitto le ossa de' buoi morti. Anche la Venere di Dodona, Dione, presiedeva alle cose funebri, onde provenne la Venere Libitina de'Romani (V. Creuzer, Comm. Herod. p. 118, 119; Religions etc. P. II, L. VIII, Sect. I, c. IV, § 2). Così ne'principî generativi, che si conservavano, riponevano la speranza di rinascere dopo la distruzione del corpo.

(1) È noto come agli Egizî nascevano i numi per gli orti: la virtù vegetativa era per essi lo stesso che la divina virtù generativa. È noto come la pianta del loto s'abbia presso gl'Indiani quale simbolo delle parti generative: il frutto del loto d'Egitto, pianta del genere delle Ninfee, chiamata da Linneo *nelumbion speciosum*, era la fava sacra (v. Erod. II, 37, 92); e il Link (Die Urwelt, V. Th. § V) crede che la santità di questa fava sia passata poi alla fava comune. Pitagora, e la sua scuola, tolse da questa dottrina egiziana la sua proibizione delle fave (Plin. H. N. XVIII, 2; Cic. De Divinat. I. 30). Ne' misteri greci di Cerere non si concedeva il mangiar fave agli iniziati (V. Creuzer, Religions etc. P. I, L. VII, art. I, nota). Plutarco, dopo aver detto che Bacco (lo stesso che Osiride) è il Dio di tutta l'umida natura, soggiunge: « Per questo ai devoti d' Osiride è fatto divieto d'estir« pare arbori domestici, e di sopprimere l'acque delle fontane. Gli Egiziani « chiamano emanazione d' Osiride non solamente l'acqua del Nilo, ma ge« neralmente tutta l'umida natura; ed al cominciamento delle processioni « fatte in onore di questo Dio precede sempre il vaso dell'acqua. Col sim« bolo d'una foglia di fico rappresentano il Re, e la parte meridionale del « mondo; e spiegano che la foglia di fico significa la *irrigazione* o la *fe« tazione* di tutte le cose, e sembra somigliare la natura della parte gene« rante ». De Is. et Osir. XXXV, XXXVI, XXXI.—Cf. l'opera di Porfirio *De abstinentia*.

regnò nel mondo, un tale sistema di puro *naturalismo*, ai periodi susseguenti meno empi, scorgesi da più indizî. Quel sistema chiudevasi totalmente nell'ordine fisico; la moralità non entrava menomamente a dargli leggi. Quindi gl'incesti, e le uccisioni erano fatti naturali, come gli altri, non indegni di tali Dei: quanto facevano le forze naturali di bene e di male, tutto era ugualmente divino. Ma succede a questo un tempo, in cui il sentimento morale si manifesta, e allora gli Dei stessi incontrano opposizione ne' loro malvagi attentati (1), ed anche severe punizioni.

Compariscono altresì le diverse eunucazioni degli Dei, le quali sembrano dimostrare un tempo, in cui le camitiche divine generazioni trovano un contrasto, e ne mandano pianto e lamento infinito i loro superstiziosi cultori (2).

---

(1) Di Giove ripulsato dalla Madre degli Dei, con cui tenta congiungersi, vedi Arnob., Disput. adv. Gent., Lib. V, c. V, IX, XVI, XVII. Le favole anteriori contengono molti simili incesti degli Dei, senza che trovassero ripugnanza o biasimo, come dell' Etere colla Terra sua figlia, della Caligine col Caos suo figlio, della Terra co'suoi figliuoli il Tartaro (onde i Giganti) e il Ponto (onde Taumante), ecc. (V. Hygini Fab. Prefat.). Giove riceve pure ripulsa da Asterie figlia di Titano, e a lui cerca sottrarsi Métide, benchè invano (V. Apollod. Biblioth. I, 3, 6).

(2) Il Cielo eunucato da suo figlio Saturno (Cic. De N. D. II, 24; Apollod. Biblioth. I, 1, 4), Saturno eunucato da Giove (Cornut. De N. D. 7), Acdeste, figlio di Giove, eunucato da Bacco, Attis eunucato da se stesso, onde poi i lamenti e le flagellazioni, le ferite, le castrazioni de' Galli ed Arcigalli nella celebrazione delle feste della Madre degli Dei (V. Arnob., L. V). Si rinvengono tutte le membra d'Osiride ucciso, ma non la parte generativa, onde Iside formò il phallo adoperato dagli Egizî nelle sacre loro cerimonie (Plutarch., De Is. et Osir. XVIII). Di qui le feste de' Fallofori e e de'Pamili, e i pianti e le disperate contorsioni, simili a quelle delle feste della Dea Buna. Come nella festa d'Iside i sacerdoti si percuotessero, vedi Erod. II, 50. Ucciso il bue rosso e cottolo, piangono Osiride nel bue che lo rappresenta come simbolo del principio maschile (v. Erod. II, 50; Jomard, Descript. de l'Egypt., Antiq., Tom. I, L. II, p. 27, 355, e Tom. II, Tab. 63, 68, 365). Simile a questo rito del bue rosso che s'immolava e si piangeva nella maggior festa d'Iside, celebrata in Busiride, era l'uccisione ed il pianto che menavano i Tebani sull'ariete ucciso, di cui vedi Erod. II, 42, e il Comment. del Creuzer; il qual pianto si riferiva pure ad Osiride. E qui giovi osservare quello che accennavamo di sopra, cioè che il sacrificio dell'Ariete

Quando gli Dei incominciano a imparentarsi cogli uomini e ne nascono i Semidei (1), già si vede la razza camitica, cioè quella degli Dei dominanti, obbligata a mescolarsi con altre razze non deificatrici di se stesse: il qual mescolamento va a finire nell'età degli uomini, nella quale gli Dei non generano più, resi affatto impotenti: la virtù generativa non è più allora considerata attualmente come la divinità stessa (2).

155. Una delle favole, che sembrano allusive a tali passaggi, è quella di Prometeo. Se costui non avesse fatto altro, che rendere gli uomini intelligenti, e loro avesse arrecati tutti que'benefici, di cui egli si vanta presso Eschilo, non si troverebbe una ragione del castigo inflittogli da Giove (3). Ma se si suppone, che l'aver egli furato il fuoco divino dal carro del sole,

---

rispondente ad Amun, che si faceva in Tebe, mostra l'origine etiope, quello del Toro rispondente a Busiride, mostra l'egiziana, benchè poi s'unissero, e dallo stesso sistema di naturalismo si derivassero. I lamenti e pianti degli Egiziani indicano l'idolatria camitica resistente al colpo mortale già ricevuto: e che l'Egitto ne fosse tenace più d'altre terre, può forse inferirsi anche dal non avere mai l'Egitto avuti Semidei o Eroi, come si può vedere appresso Creuzer, Religions etc. P. I, L. III, c. X; e presso Karl. O. Müller, Orchomenos etc., II Beylage, p. 450, sg. 459. (Cf. Erod. II, 43, 50).

(1) Niobe fu la prima de'mortali, a cui si unì Giove. Figlia di Foroneo re d'Argo, appartiene al XIX secolo avanti Cristo, al qual tempo i Nembrotidi di Babilonia dovevano esser già caduti da circa tre secoli per la conquista degli Arabi. La settima Plejade (chiamata Merope od Elettra) dicesi non risplendere come l'altre sorelle per essersi ella congiunta con un mortale, cioè con Sisifo, mentre l'altre sorelle generarono degli Dei (Hygin. Fab. CXCII; et Poeticon Astronom. Lib. II, c. XXI): il che indica di nuovo il momento del passaggio tra le generazioni divine ed umane, e il mescolamento delle stirpi, che trovava ancora difficoltà. Ora le Plejadi sono figliuole d'Atlante, e questo è figlio di Japeto e fratello di Prometeo, che segna appunto l'età de' Semidei.

(2) Foroneo, figlio di Inaco, dicesi il primo de'mortali che regnasse. Menete o Mena (Μῆνα) fu il primo re mortale d'Egitto, e regnava a Tebe (Herod. II, 4; Diodor. I, 45). Si narra ch'egli stabilisse la religione popolare; come di Foroneo e d'Epafo suo fratello, che i primi sacrificassero a Giunone (Hygin. Fab. CXLIII; Lactant. ad Stat. Theb. I, v. 252; Clem. Alex., Paraenes. ad Gent. X; Arnob. Disput. adv. Gent., L. VI, c. III). Pirra, figlia di Epimeteo fratello di Prometeo, dicesi la prima mortale.

(3) Hygin. Astronom. II, 15.

o da Giove stesso (chè il sole e Giove si tramutano spesso), per animarne la creta mortale, indichi la deificazione dell'umanità, il « sarete simili a Dio »; in tal caso si vede com'egli commettesse un vero latrocinio, un tentativo di dare all'uomo ciò che è del solo Dio, e meritasse la punizione. Noi pensiamo dunque, che Prometeo avesse tentato di ristabilire l'idolatria camitica quand'era già in declinare (come crediamo indicare il periodo de' semidei), o d' estenderla ad altre stirpi, che n'erano state ancora immuni. Poichè la pena inflitta al suo audace tentativo addita un'età, o un popolo, in cui la deificazione dell'uomo s'abbominava. L'esser poi egli figliuolo di Japeto e di Asia, pare indicare il mescolamento di due stirpi. Asia diede da prima il nome ad una parte della Lidia vicino a Caystro, nome che venne poi esteso a significare tutto il gran continente (1). Ora, o che i Lidî vengano da Lud, figlio di Sem, come vogliono alcuni eruditi, o che siano i Ludim di Canaan; se si suppone che Asia madre di Prometeo sia la stessa che diede il nome a quella terra, s' ha ugualmente un indizio che mostra la stirpe japetica accoppiata con una delle altre due, cioè colla corrompitrice, o colla già corrotta. E veramente nel carattere di Prometeo si ravvisa da una parte tutta l'attività ingegnosa ed artistica de' Jafetiti, e dall'altra l'empietà camitica. Narrasi com' egli, sacrificando a Giove, lo ingannasse facendogli prendere le ossa delle vittime, e ritenendo per sè la carne (2): il che rassomiglia ai sacrificî di Caino. Ellanico Lesbio scrive che Prometeo eresse dodici are agli Dei (3): il che lo dimostra promotore dell' idolatria, e del-

(1) V. Heine Observ. var. ad Homer. Iliad. IV, p. 278; Bernardy ad Dionys. Perieg. 836; Tzschucke ad Pompon. Mel. I, 2 init. nott. exegg., Vol. III, part. I, p. 52.

(2) Hygin. Astronom. II, 15 — Hesiod. Theog. v. 541.

(3) Fragm. 15 — Prometeo quì si fa re di Tessalia, e figlio di Deucalione: potrebbe essere un nepote di quel Prometeo che dicesi da altri padre di Deucalione. Ad ogni modo è un Prometeo che discende dal primo (De' varî Prometei, v. Olimpiodoro Comment. sul Filebo). Erodoto, II, 4, asserisce che furono gli Egiziani i primi, che dessero nomi ed altari ai dodici Dei, come pur che dividessero l'anno solare in 12 mesi, e 365 giorni. Le relazioni di Prometeo coll' Egitto si porgono anche nella storia d' Io, o Iside sua figlia. Vedi framm. 79 d' Eforo; Apollod. Biblioth. II, 1.

l'astrolatria. La sua liberazione poi dall'atroce tormento, può indicare la sua penitenza; e l'aver egli dissuaso Giove dalle nozze con Tetide, indicare l'essersi opposto al sistema camitico delle divine generazioni. L'anello di ferro poi e di pietra, può essere un segno tramandato a' suoi discendenti della divina potenza e giustizia; e l'uso d'offerire il cuore della vittima (1), un documento di sacrificare a Dio il migliore, e con retto cuore, non come avea fatto il superbo, quando a Giove, dileggiandolo, avea dato le ossa. E il medesimo sembra poter indicare la favola di Fetonte (2), d'Esculapio ucciso da Giove con un fulmine (3), ed altre.

156. E qui noi possiamo rannodare il filo e compire il discorso, più sopra incominciato e poi interrotto, intorno al segreto che

---

(1) Hygin. Astronom. II, 15.

(2) L'aver voluto Fetonte ascendere il carro divino del Sole suo padre, indica il solito audace tentativo che fa l'uomo di deificarsi: l'aver poi messo il mondo in pericolo d'andar in fiamme, indica la deificazione tentata dall'universo. Che poi Giove abbia preso questo pretesto per mandare il diluvio e distruggere gli uomini, è un'appendice fatta a quella narrazione simbolica dai nemici di Giove, seguaci del culto camitico che decadeva. V. Hygin. Fab. CLII.

(3) Che Giove abbia fulminato Esculapio, inventore della medicina, pel beneficio che con essa fece al genere umano, non può essere che una calunnia apposta a Giove dai figliuoli degli uomini, cioè dai nemici di Giove. Ma se si considera che Esculapio non solo pretendeva sanare gl'infermi, ma anche dar la vita ai morti, come narrasi averla data a Capaneo, a Licurgo, a Ippolito, a Tindareo, a Imeneo, a Glauco, avendo ricevuto da Minerva il sangue scaturiente dalle vene di Gorgone, col quale non solo restituiva la vita facendo uso del sangue delle vene destre, ma dava anche la morte facendo uso del sangue delle vene sinistre (nel che sembra significato il sangue venoso e arterioso), s'intenderà facilmente che il delitto d'Esculapio era il pretendere d'esser padrone della vita e della morte, e di comunicare la vita come una cosa divina; ond' essa nasceva dal sangue di Gorgone (Vedi Apollod. Biblioth. III, 10; Hygin. Fab. XLIX). Poichè sempre il sangue degli Dei, e tutto ciò che usciva dagli Dei, si considerava prolifico, come si vede dal mito d'*Acdeste*, e di Attis, e di Prometeo stesso, il cui sangue sparso sul Caucaso faceva crescere erbe e fiori venefici, e avea virtù grandi per venefici ed incanti (Valer. Flacc. VII, 356; Claud. in Rufin. 151; Auson. Edyll. XII, cap. de histor. v. 10; Seneca, Med. 709); sempre secondo il concetto che la vita è cosa divina, e gli Dei sono forze vitali.

si nascondeva ne' misteri. Intorno a' quali, conviene che, brevemente riassumendo il detto, e aggiungendovi quello che abbiamo lasciato, mettiamo sotto l'occhio de' lettori tutto intero il sistema, che ci pare più atto a spiegare l'origine, le modificazioni da' misteri subite, e in una parola le linee più distinte della loro storia.

157. Vi ha primieramente un mistero naturale, l'incomprensibilità di Dio, di cui la mente umana non può avere che una cognizione ideale-negativa: questo mistero rimane sempre nel fondo di tutti i culti religiosi.

Essendo Iddio incomprensibile ed arcano al mortale, e non restando all'uomo, massime dopo il suo decadimento, che la cognizione negativa; per la natura di questa era necessario che l'oggetto divino d'una tale cognizione fosse determinato e fissato, parte per mezzo d'*idee* o logiche determinazioni, e parte per mezzo di *segni sensibili* che in qualche modo lo rappresentassero. L'idea conduceva l'uomo a conoscere Iddio come *essere puro*, per sè intelligibile, e per sè intelligente; e i *segni sensibili* lo aiutavano a conoscere lo stesso Dio come *essere reale*, fonte della vita, e creatore dell'universo. Egli stesso Iddio somministrò agli uomini questa doppia cognizione di sè fin da principio, rivelandosi come *parola* creante, e come quegli che ispirava nella faccia dell' uomo lo *spiracolo della vita*, ed anzi, come dice l'ebraico testo, *delle vite* (1). Così la primitiva notizia di Dio si riassume in queste due parole: *luce* e *vita*. Quando Iddio a Mosè insegnava il suo nome dicendogli: « Io sono l'essere », egli rinnovava la rivelazione primitiva, perchè l'*essere* è ciò che fa conoscere, e il pronome *io* indica la vita personale e intelligente. E posciachè era di somma importanza, che gli uomini sapessero che la vita non potea esser data da nessuna creatura, ma veniva immediatamente da Dio, acciocchè non cadessero nell' idolatria riguardando per Dio l'elemento divino che scorgevano nella natura, perciò questo vero era stato inculcato ai primi uomini: onde quell'espressione antidiluviana, che si conserva nel sacro testo: *Non*

(1) Gen. II, 7.

permanebit spiritus meus in homine in aeternum (1); dove la vita dell'uomo, cioè dell'umanità intera, è chiamata da Dio « il suo spirito », quello stesso che poco appresso si chiama « lo spirito della vita » (2). Si riputava dunque dagli uomini antidiluviani la vita in universale (non le speciali forme, ossia i mutabili organismi de' corpi), come cosa che immediatamente da Dio stesso proveniva.

158. In quanto dunque Iddio era all'uomo impercettibile, dicevasi che egli non avea nome; o che il suo nome era ineffabile. In quanto poi Iddio era all'uomo conoscibile con una notizia ideale–negativa, questa risultava da più concetti insieme congiunti, da'quali proveniva la moltiplicità de' nomi divini. Ma in questa stessa dottrina intorno a Dio accessibile all'uomo, si distinguevano due parti: l'una difficile, di cui solo pochi eran capaci, e questa era quella che risultava da *pure idee* o determinazioni logiche: l'altra più facile, che risultava dai *segni sensibili;* o fossero questi tolti dalla natura (che furono certamente i primi, giacchè le grandi parti dell'universo, il Cielo, la Terra, l'Oceano, e le parti cavernose sono altrettanti simboli solenni di attributi divini; e dopo questi, le quattro sostanze che si credevano elementari, e dopo ancora gli uomini stessi, e gli animali, e i vegetabili, e tutte gradatamente le più minute parti del creato); o fossero inventati dall'arte, come i *simboli artificiali;* o finalmente fossero puri segni convenzionali, come i suoni, i nomi, in una parola le lingue. Or questa seconda parte fu, com'era ben naturale, il retaggio della moltitudine; la prima e più augusta rimase custodita nelle poche menti più elevate, che ne fecero, come abbiam detto più sopra, un oggetto di mistero, ond' esse sole possedevano la chiave di quella specie d' enimma che presentava la seconda.

159. Conviene considerare, che ne' primi uomini l' immaginazione conduceva l' intelligenza; che a quel tempo non c' era scrittura, o non poteva essere divulgata come fu di poi; che le lingue erano molto meno analitiche delle nostre, povere e pe·

(1) Gen. VI, 3.
(2) Ivi, 17.

dissecque delle sensazioni; che conveniva cercare dei mezzi speciali per conservare le tradizioni dottrinali e storiche, e questi mezzi, nello stesso tempo che tramandavano tali notizie consegnandole alle memorie dei discendenti, doveano coprire d'un velo quella parte riserbata di dottrina sacra, che, per la somma difficoltà di ben intendersi, poteva essere profanata. A queste condizioni soddisfaceva la forma di detti brevi e sentenziosi, forniti di qualche metro, i quali dicessero ciò che si voleva, per via d' immagini, ossia di metafore (e il linguaggio stesso per sua natura era tutto traslato o metaforico); le quali coll' andar del tempo diventavano tanti enimmi, la spiegazione de' quali esigeva studio non comune. Egli è verosimile, che in questo parlare figurato ed enigmatico sieno state involute fin da principio non solo tutte le principali dottrine, ma ancora tutti i fatti storici; e chi riflette alla natura di quelle lingue, i vocaboli delle quali avevano molti significati, e in cui tutte le cose si nominavano necessariamente per un traslato, intenderà, anche da questo, che non poteva essere altramente. Onde una buona parte della Mitologia fu a principio vera storia, ma parlata col linguaggio del tempo, chiaro a tutti, e divenuto poi oscuro quando si perdette il legame tra la figura ed il figurato. Tra il tempo antichissimo dunque, che or noi chiamiamo età delle favole, e i tempi storici, in cui i vocaboli da traslati diventano propri, dovea trovarsi un tempo, in cui tutta la scienza si facesse consistere nel saper interpretare le antiche sentenze, spiegare le parabole, snodare gli enimmi, intendere in somma la lingua de'padri, lingua che noi diciamo miti o favole. Onde il conoscere che cosa in tali enimmi si conteneva, non era già un puro gioco di spirito; nè convien credere che essi fossero senza regole fisse; o che fossero insulse logomachie: ma esigevano lo studio dell'antichità e delle tradizioni antichissime, e specialmente che si pigliasse possesso della parte più riserbata. Questa sapienza era rappresentata in Egitto dalla Sfinge (1); e la Scrittura stessa celebra questa specie di sa-

(1) La Sfinge era ella stessa un enimma, e forse conteneva gli elementi della lingua enimmatica.

pere (1); il quale perdette il credito più tardi, di mano in mano che le interpretazioni si rendevano più arbitrarie, e ad esempio degli antichissimi, ma senza averne la norma, s' inventavano miti, e si proponevano enimmi capricciosi, che non avevano connessione coll'antico sistema.

160. Il primo secreto adunque de' religiosi misteri era la natura di Dio, determinata colle idee (parte razionale); il mistero che vi s'aggiunse in appresso era l'oscurità de' simboli sensibili, che supplivano in qualche modo al positivo che mancava nel divino concetto (parte religiosa). Quest' era l'originale mistero, buono, sopra al quale stava un mistero naturale, e impenetrabile agli stessi sacerdoti e sapienti, Dio ineffabile, inaccessibile, incomprensibile.

Ma dovea avere i suoi misteri anche l'empietà. Abbiamo detto che i primitivi e naturali segni, a cui si dovea affiggere la dottrina di Dio, quasi un immediato linguaggio, erano le parti dell'universo sensibile, quelle sopra tutto, che dimostravano in sè più di movimento, di forze, di calore, di vita. Non si potea prescindere da tali immagini per rappresentare, in qualche modo, Iddio all' immaginazione ed al sentimento; e la loquela nascente non potea in allora esprimere immediatamente l'insensibile, ma dovea di necessità nominare il sensibile, trasferendo poi questo stesso a significare quanto non cadea sotto i sensi, con significazioni traslate. I figliuoli degli uomini dunque, dotati d'istinti fortissimi e superbi che li attaccavano a tutti i beni della natura, dimentichi della prima causa invisibile, ridussero a quel sistema, che già vedemmo, delle due forze maschile e femminea tutta la scienza dell' universo: e queste, prima congiunte (2), e poi separate, rimasero diviniz-

(1) Vedi Iob. XIII, 17: Num. XII, 8; Prov. I; III Reg. X; I Paralip. IX; Eccli. XLII: Ezech. XVII, 2; Habac. II, 6.

(2) Pàn era un antichissimo Dio degli Egiziani (Plutarch. de Is. et Os. IX). Egli segna l'età più antica, Ercole la media, e Bacco la più recente, come nota Erodoto (II, 46, 145, 146, dove anche avverte che in Grecia Pan è più recente). Rappresentava l'universo, come suona la parola, e propriamente la forza attiva e generativa che è nell' universo, la quale si teneva efficacissima quando il sole nel segno del Toro passa a quello, che subito segue, della Capra. Il nome antico egiziano era *Mendes*, che Jablonscki dice significare

zate: sia perchè, tolta la prima causa, elle divenivano cause prime (onde i sistemi della materia eterna, non rimanendo che forze motrici e organizzatrici), sia perchè, essendo già ammesso per indubitato che l'intelligenza e la vita dimostrano qualche cosa in sè di divino e non possono essere che opera di Dio, altro non rimaneva se non di prendere esse stesse per la divinità. Ma anche questo sistema di naturalismo dovea avere la sua parte dotta e razionale, e la sua parte volgare e, quasi direi, cerimoniale. Onde anche quest'idolatria ebbe i suoi misteri riserbati, e racchiusi ne' collegi sacerdotali, e di fronte

---

seminale, *prolifico*, *fecondo* (Panth. Aegypt. Vocabular. T. III, p. 138 Cf. Bochart, Hierozoic. L. II, c. 53), e gli antichi scrittori interpretavano *irco*: interpretazioni che non involgono contraddizione, potendo aver avuto il becco nome di *prolifico*, secondo lo stile costante delle lingue antiche di chiamare le cose da quella qualità che più interessa. Quindi a Pane davansi le insegne del caprone, come trovò il Belzoni nelle cripte da lui aperte in Egitto. La consacrazione del capro, siccome simbolo della virtù prolifica dell'universo, diede luogo nella città di Mendes alle abbominazioni donnesche narrate dagli antichi scrittori (V. Herod. II, 46; Strab. Geograph. Lib. XVII, c. I, sq.; Aelian. Hist. An. VII, 19, e il luogo di Pindaro quivi citato), e alla favola di Mercurio, che prende la forma di capro per ingannare Penelope (Cic. De N. D. III 22; Lucian. Dial. Deor. XXII, p. 76). Circa l'irco V. Creuzer, Religions etc., P. II, L. VI, c. VI, art. 1, 2. Un altro simbolo delle due forze ancora congiunte, e già in sè operanti, furono Iside e Osiride congiunti nel seno materno prima di nascere (Plut. De Is. et Osir. XII), dalla qual unione nacque Arveride, dagli Egiziani, secondo Plutarco, detto Horo vecchio, dai Greci Apolline. — Le due forze ancora congiunte, o non bene distinte, sono pur significate da molti altri simboli, come dagli Iddii androgini. Tra questi si poneva Venere stessa, e del pari la Luna (come può vedersi in Macrob. Saturn. III, 8, e presso gli Orfici), e molti altri, come l'Amore, Minerva, Giove ecc. (V. Orphic. Part. I, Argon. vs. 14; Hymn. VIII, 4; XXXI, 10; XLI, 4—Lips. 1764; e i Commentatori a questi luoghi). Altri Iddii mutavano sesso, come dicemmo di Mercurio — Allo stesso simbolo si riduce la prima generazione immaginata da' poeti, nella quale la Caligine sola, senza connubio, genera il Caos (Hygin. Fab. Praef. — Hesiod. Θ, 123), come il Cielo generava prima che esistesse Venere (V. Macrob. Saturn. III, 8). Quanto poi a quei nomi di divinità, che esprimono i due principî congiunti insieme dopo che erano stati già *distinti*, come il Dio Urotal degli Arabi, l'egizio Serapide secondo l'interpretazione sacerdotale accennata da Plutarco (De Is. et Os. c. XXVII, XXIX), e altri; questi non indicano il concetto primitivo de' due principî ancora indivisi e in potenza, ma la riunione de' principî già divisi, quella sintesi che sussegue all'analisi.

ad essi le popolari superstizioni. V'ebbe dunque una scienza arcana tra quelli che seguivano il vero culto, e un'altra scienza arcana altresì tra quelli che seguivano il culto superstizioso della natura, che a quel primo, fino da' tempi più antichi, si contrappose. Ma come già ancor prima del diluvio le due stirpi si mescolarono, e dovette seguirne la fusione altresì delle due scuole di religiosa dottrina; così è da credersi che sia avvenuto anche dopo il diluvio, e che dispersi gli uomini, e signoreggiando tosto i Camiti, eredi dell'attività intraprendente e della prepotenza de' Giganti, essi stabilissero da per tutto in mezzo ai vinti la loro superstizione (della quale si trova uno stesso tipo presso tutte le nazioni antichissime, il che ben dimostra una sola origine ed un sistema non casuale); nè di poi potè giovare gran cosa, ad abolirla, la riscossa de' Semiti, e successivamente de' Jafetiti; sia perchè i riscossi, e i Semiti specialmente, aveano già in sè ricevuto del guasto, sia perchè le ragioni politiche doveano persuadere transazioni, e tolleranze, e mescolanze di sangue per via di matrimoni tra le più potenti e dominanti case di tutte le stirpi.

Mediante dunque un così fatto mescuglio, anche le credenze e i culti s'unirono, e si modificarono reciprocamente, e si confusero, fatta eccezione del solo popolo ebreo. Non potè dunque conservarsi tra l'altre genti la religione vera, distinta dalla falsa. Quindi i misteri ricevettero anch'essi nel loro seno il medesimo sincretismo; e doppia riuscì la loro scienza arcana, nascondendo da una parte le traccie della dottrina intorno al vero Dio, dall'altra quella della deificazione delle forze della natura. Così si spiega, come ciò che noi conosciamo della gentilesca sapienza sacerdotale ci presenti una mistura di sane dottrine intorno a Dio e di obbrobriose superstizioni, di tradizioni storiche e insieme di cognizioni fisiche, astronomiche, mediche, zoologiche, agronomiche, tutte legate nel detto modo alle religiose opinioni. Così si spiega ancora, come si riscontrino nelle dottrine più arcane di tutte le antiche nazioni le traccie dell'unità di Dio, e associato con questa il politeismo; come il numero tre sia da per tutto considerato misterioso, e appariscano altresì indubitabili vestigi della divina Trinità.

161. La Trinità vedemmo in Egitto rappresentata da Giove, da Cnef e da Fta; nella Persia, dall'Eterno, da Ormusd e da Mitra; nella dottrina di Confucio, dal Tao-te-king, che è uno e racchiude tre, i quali non formano che uno; in quella di Lao-Tseu, dall'Uno, dal Due, dal Tre, che non cessando d'esser uno ha fatto tutte le cose. E negli Orfici si può considerare come un vestigio non dispregevole della vera Trinità la triade di Saturno, di Giove e di Amore (1). Solo ch'essi fanno impropriamente l'Amore, cui chiamano Faneta o Lucifero, *primogenito* di Saturno. Tuttavia anco Giove celebrano per primogenito (2), e fanno che egli divori l'Amore; avendo poi l'Amore nel ventre, Giove ha così nel ventre le idee di tutte le cose, di che egli diviene il Demiurgo o fabbricatore dell'universo (3): onde l'Amore procede da Saturno, ed anche, in altro modo, da Giove, che rappresenta il Verbo o la Mente per essenza. Un altro vestigio non dispregevole si ha nel triplice Pan, perchè Giove dicevasi anche Πᾶν, cioè il Tutto; e il Tutto dicevasi anche Mercurio, cioè la Sapienza figlia di Giove, onde la sua denominazione d'Ἑρμόπαν, o l'altra mezzo egiziana d'Ἑρμανούβις (4); e il Tutto, ossia il Mondo, dicevasi pure esser l'Amore o Cupido, figlio di Mercurio (5). E all'Amore si può riferire anco il Fuoco centrale (Ἑστία τοῦ παντὸς) de' Pitagorici. Talora si davano a Giove tre capi; talora si davano tre capi pure a Mercurio (6). Il considerarsi poi Giove, Mercurio, e l'Amore, ciascuno come il Tutto, è manifesto indizio che il pensiero umano naturalmente tendeva a considerare che l'essere era in tre forme, e in ciascuna di esse era tutto. Il distinguere poi queste tre forme accuratamente, mantenerne la distinzione con co-

---

(1) Orphic. P. I, Argonaut. vs. 12, 13. — Procl. in Tim. II, p. 95, 42 sq.

(2) Ζεὺς πρῶτος γένετο; così cominciano i versi Orfici citati da Proclo in Tim. II, p. 95, v. 49; dove Proclo osserva, che qui si parla di un Giove anteriore ai tre Cronidi, ὁ πρὸ τῶν τριῶν Κρονιδῶν.

(3) Si vede qui di nuovo, come le idee si rendano operative e producenti. Al che si riferisce pure quella ζωογόνος θεὰ del verso Orfico citato da Proclo (In Tim. I, p. 4,), che pare essere Μῆτις o Minerva.

(4) V. Porfirio presso Euseb. Praep. Evang., L. III, c. XI.

(5) Ἔνιοι δὲ καὶ τὸν ὅλον κόσμον νομίζουσιν ἔρωτα εἶναι. Cornut. De Nat. Deor. 25.

(6) V. Lycophron. p. 111 ed. Steph.

stanza, siccome pure l'abbandonare interamente l'immagine del mondo per sollevarsi al puro concetto di Dio, questo era un voto, al quale non bastavano le tenere penne dell'umana ragione.

162. Ma a lato di questi rimasugli di luce si ravvisano delle trinità false, che altro non prendono dell'antico vero, fuorchè il numero. In queste manca il vero Dio, e sono una trinità delle forze della natura divinizzate. Tale è la trinità de' Cabiri fenicî e samotracî nominati dallo Scoliaste di Apollonio Rodio: Axiero, Axiocerso, e Axiocersa (1), che esprimono il principio

---

(1) Scoliast. Apoll. Argonaut. I, 918. — Erodoto (III, 37) nomina Vulcano (Ἥφαιστος) come il preside de' Cabiri fenicî, ed egizî. Ferecide (Pherecydis Fragm.) dà a Vulcano Cabira per moglie, come pure Acusilao (Ib. apud Strab. L. X, c. III). In una moneta de' Tessalonicesi presso l'Eckhel (Doctr. Nummor. vet. II, p. 77) Cabiro sta succinto, un chiodo nella destra, un martello nella sinistra, e per piedi ha un' incudine, il che dimostra che Cabiro si prendea per Vulcano. Secondo la vecchia cronaca, conservataci in greco da Giorgio Sincello, Vulcano, il cui nome egizio era Fta (Phthah) regnò il primo in Egitto, ed è padre del Sole che gli successe (Cf. Palaephat., De non credend. fabulos. narration. p. 64, edit. Gale). Sembra dunque probabile che Vulcano, non il Vulcano greco figlio di Saturno, ma il Vulcano egizio, il calore, il fuoco, si prendesse pel primo principio uniente in sè le due forze generative, e si venerasse quasi in sua special sede in Tubalcain, di cui i Camiti conservassero la memoria e le arti; e forse la moglie di Cam apparteneva a quella stirpe. Le due forze poi divise ebbero molti simboli e sedi, che moltiplicarono gli Dei. E primi simboli e sedi furono considerati il Cielo e la Terra. Il Cielo è il primo che regna, per testimonio d'Apollodoro, detto da altri il sommo Dio (Cicer. apud. Macrob. in Somn. Scip. L. I, c. XVII). Sincello, dopo Vulcano fa regnare in Egitto il Sole, che si deve prendere sicuramente pel Cielo, dicendolo egli padre del Tempo, ossia di Saturno; e Diodoro Siculo, ponendolo siccome il primo de'Cabiri, l'antepone immediatamente a Saturno (Diod. Sic. Biblioth. III, 55, 56). Varrone poi sembra collocare la cosa fuori di questione, scrivendo degli Dei della Samotracia così: *Terra et Coelum, ut Samothracum initia docent, sunt Dei magni, et hi, quos dixi multis nominibus.* E continua: *Nam, neque quas Samothracia ante portas statuit, duas viriles species aeneas, Dei magni; neque, ut vulgus putat, hi Samothraces Dii, qui Castor et Pollux: sed hi mas et foemina: et hi, quos augurum libri scriptos habent sic:* DIVI QUI POTES, *et sunt pro illis, qui in Samothracia* Θεοὶ δυνατοί. *Haec duo Coelum et Terra, quod anima et corpus, humidum et frigidum terra (eaque corpus), caldor coeli, et inde anima* (De Ling.Lat. Lib. V. § 58 ed. Müller 1833). A questi due Dei era probabilmente

generativo e produttivo ancora indistinto, contenente le due forze, e queste due forze già distinte, cioè la forza maschile

annessa la memoria di Lamech padre di Noè, e di sua moglie che poteva essere la Noema, sorella di Tubalcain nominata nel Genesi (IV, 22). Compariscono poi le due forze rappresentate in Saturno e Rea, nel primo dei quali molti riconobbero Noè non senza molta verosimiglianza (V. Natal. Alex. Hist. Eccles. Tom I, Aet. II, c. II, I). Sincello vuole appunto che il Tempo abbia regnato in Egitto dopo il Sole, cioè dopo il Cielo; e Diodoro nomina tra'Cabiri, subito dopo il Sole, Saturno e Rea. Segue un altro simbolo delle due forze in Giove (Ammone) e Giunone, che sono altri due Cabiri nominati da Diodoro. Erodoto nega che Giunone sia un di que' nomi portati dall'Egitto in Grecia (II, 50), dove forse pervenne dall'antichissimo tempio di Samo. Ma qualunque sia la questione del nome, certo è che anche Giunone (l'aria) era un di que' numi, che, con diverse denominazioni, rappresentavano il principio femmineo (v. Creuzer, Religions, P. I, L. I, c. II, art. 4; Inghirami, Monum. Etruschi, Specchi mistici, Parte I, Tav. X), a cui anche si prestava culto insieme con Ammone. Ora quanto sia verosimile, che in Ammone si conservasse la memoria di Cam, è da vedersi in chi n'ha trattato (v. Nat. Alex. loc. cit.). Il Calmet (v. Diction. S. Script. edit. II, Supplem. voc. Cham) a confermarlo adduce il mito di Ammone, che, avvertito dalla sua madre o nutrice Mirra della posizione indecente in cui giaceva il padre Cynira, n'avvisa i fratelli che con rispetto il ricoprono: onde la maledizione data da Cynira ad Adone, e Mirra cacciata in Arabia. Nel qual mito Cynira sarebbe Noè e lo stesso che Saturno; Ammone sarebbe Cam; e Adone, Canaan. Ma le traccie di Canaan si trovano anche in Mercurio (v. Nat. Alex. loc. cit.), col quale si compiono gli otto Cabiri enumerati da Diodoro Siculo (Biblioth. Hist. III, 19), ben diversi da'Dioscuri greci, dagli Anaci o Tritopatori (Cic. De N. D. III, 21 —Cf. K. Otfr. Müller Orchomen. Append. II, p. 450 sgg. 459 not.). Questo Mercurio, ministro de' Cabiri, dal citato Scoliaste d'Appollonio (Argonaut. I, 918—Cf. Varr. De Ling. lat. L. VII, 34) è chiamato Casmillo, nome etrusco di Mercurio (Macrob. Saturn. III, 8), che conferma l' origine fenicia o lidia degli Etruschi; ed ha intima connessione co'misteri generativi, ond'è or maschio or femmina, e in questi misteri appunto era ministro. Così Varrone: « *Coelitum Camilla expectata advenis; salve hospita* ». CAMILLAM, *qui glossemata interpretati sunt, dixerunt administram: addi oportet* IN HIS QUAE OCCULTIORA. *Igitur dicitur in nuptiis Camillus qui cumerum fert, in quo quid sit in ministerio plerique extrinsecus nesciunt. Hinc Casmillus nominatur in Samothraciae mysteriis dius quidam administer Diis magnis* (che sono sempre i due principi generativi) (L. L. VII, 34)—Quindi la voce *Camillus* si dava in antico a colui, che nelle nozze portava la *cumeram*, cioè un vaso in cui erano chiusi gli utensili della sposa, e ciò con mistero (V. Fest. De significat. verbor., L. III, voc. *Cumera* et *Cumerus*; et Varr. loc. cit.). Anche si

e la femminea. La qual trinità non poteva stare da sè, perchè se valeva per ispiegare in qualche modo la generazione reale delle cose, onde poi le loro idee o forme? Laonde vi si trova aggiunto Casmilo come ministro, cioè Mercurio, che somministra a que' principî produttori le idee informatrici delle loro produzioni, e così invece di una trinità si ebbe lo sconcio di una quaternità. Anche la Trimurti indiana è un'altra delle false trinità; chè quantunque in essa non sieno distinti i due principî mondiali maschile e femmineo, altro però non si rappresenta in Brama, Siva e Visnu, che tre principî che si ravvisano ne' fenomeni dell'universo: cioè il principio della *generazione* o emanazione, quello della *distruzione* che muta le forme e gli organismi, e quello della *conservazione*. L'affinità di questo sistema colle religioni camitiche dell'Asia vedesi anche nell'aver preso il *Fuoco*, l'*Aria* e il *Sole* per una trinità volgare, rappresentatrice di quell'altra trinità filosofica; o an-

---

dava a tutti i fanciulli e alle fanciulle, che si consideravano come preministri del Flamine Diale, portando le faci, ossia il fuoco, primo simbolo della virtù generativa (Fest. Ibid. L. VI. voc. *Flaminius Camillus*). Finalmente Acusilao fa che Camillo, Cadmillo, o Casmillo sia nato da Vulcano e da Cabira (Pherecyd. Fragm.); il che conferma la discendenza. Ferecide poi pone Vulcano con Cabira figlia di Proteo, e da lui tre Cabiri e tre ninfe cabiriche, che rispondono alle tre coppie di Dei che abbiamo indicate, e avevano culto speciale in Lemno (l'isola di Vulcano) e in Imbro, e anche nel dominio di Troia secondo le città (καὶ ἐν Τρῳᾳ κατὰ πόλεις). Dice poi, che mistici sono i loro nomi (τὰ δ' ὀνόματα αυτῶν ἐστὶ μυστικὰ) (Apud Strab, Lib. X). Un'altra origine ai Cabiri della Fenicia attribuisce Sanconiatone presso Eusebio (Praep. Ev., L. I, c. X), facendoli nascere da Sydyc discendente non prossimo di Vulcano. — I Cabiri fenici chiamati Pateci, cioè pigmei, da Erodoto (III, 37, dove dice che si rappresentava Vulcano in figura di nano), e così gli altri Cabiri, come si vede anche ne' bassorilievi egizi (vedi Hirt, Denkschrift. d. Berl. Acad. 1822, p. 128, 141; Creuzer, Religions etc. P. I, L. V. c. II, art. 2; A descript. of the collect. of ancient Terracottas in the British Museum, N.° 42. edit. Taylor Combe) rispondono agli idoli *Chamanini* della Scrittura Sacra, parola che viene da *Ghaman* bruciare (V. nel Diz. del Calmet Supplem. la parola *Chamanim*). — Questi sono dunque i primi otto antichissimi Dei dell'Egitto (Herod. II, 43, 46, 145), che poi s'accrebbero a dodici, al qual secondo ordine appartiene Ercole-Sem; e a questo successe un terzo ordine, al quale appartiene Bacco-Osiride (Herod. II, 144 — Cf. Gutberleth, De Mysteriis Deor. Cabir. Dissertat. philologic).

cora la trinità del Cielo, dell'Atmosfera, della Terra. Colla indiana Trimurti tiene affinità la triade egizia d'Osiride, Iside e Tifone; in quanto che, anco in questa, Tifone è un ente nemico e distruttore che al tutto guasta il concetto del vero Dio, e che risponde al principio distruttore che è nella natura, benchè questo non si distingua dall'organizzatore, se non per un diverso rispetto in cui si considera. La Trimurti indiana risiede nell'universo, e nell'uomo microcosmo, e perciò è l'*anima* del mondo: alla quale anima si riducono finalmente non solo le religioni dell'Asia di cui parliamo, ma gli stessi sistemi greci intorno all'anima mondiale, che da quelle tradizioni s'originarono: perchè tutta la dottrina delle forze, per le quali l'universo nel suo tutto e nelle sue parti si regge, si move, produce e distrugge, riducesi finalmente ad un'anima, ad una vita, che ha in sè quelle virtù più o meno unificate (1). Cose simili si potrebbero osservare intorno alla trinità volgare de' Greci, composta di Giove, Nettuno e Plutone; nella quale lo stesso numero tre si perde, quando si ascende a Saturno, e a tutta la precedente teogonia.

CAPITOLO XIII.

SINCRETISMO E RAZIONALISMO RELIGIOSO DELLE STIRPI JAPETICHE.

163. Non v'ebbero dunque nel mondo, che due sistemi religiosi (lasciando da parte l'ateismo, che non è che una negazione eteroclita e poco sincera della religione, e di data molto recente): il semitico, e il camitico: la religione pura, e il *panteismo naturalistico*. La stirpe di Jafet che, prima depressa, prevalse in ultimo alle altre, e rimase dominante, non fece mai un

(1) È singolare l'analogia, che si osserva tra le credenze de' popoli più diversi, e che difficilmente si può spiegare senza ricorrere a un sistema primitivo ovunque diffuso. I Peruviani, a ragion d'esempio, riconoscono per Dio supremo l'anima del mondo, Pachacamac, Dio invisibile, che anima tutto. Lo rappresentano visibilmente il Sole, e sua moglie o sorella, la Luna: che sono i due principî, il maschile e il femmineo. E da questo connubio nacquero Manco-Capac, e gl'Incas (Fed. Bern. La Hontan, *Cerimonie religiose* T. VI).

vero sistema di religione, ma sincretizzò quel che aveva appreso da' suoi antichi oppressori: da' Semiti prese non pochi frammenti di pura dottrina, da' Camiti del pari imparò il seducente sistema della deificazione delle cose mondiali: ella non v'aggiunse che qualche applicazione, qualche sviluppo parziale, ma purgandolo in pari tempo dalle immoralità più abbominevoli. Così vediamo che il lavoro greco intorno a' miti non ha per iscopo la *religione,* ma la *bellezza umana:* i Greci dunque non fecero che umanizzare, e abbellire all'umana, i simboli orientali. Molto meno i Romani pensavano a creare qualche sistema nuovo di religione; il lavoro romano sulle religiose credenze che erano in corso, tendette manifestamente verso la morale, e rifiutando in parte le antiche superstizioni, specialmente le più immorali, raffazzonarono quelle che loro parevano utili alla vita domestica e civile, e a quelle virtù che resero poi Roma così gloriosa. Poichè il popolo più puro e più virtuoso, a lungo andare, fu sempre il più potente. Onde il magnifico elogio, che fa lo stesso Dionigi d' Alicarnasso (1),

(1) L. II, p. 9 — Ecco qualche brano di questo elogio: *At vero sparsas de iisdem vulgatasque fabulas, quibus aliqua ipsorum vel probra vel crimina continentur, improbas, inutiles, ac faedas esse ratus (Romulus), nec Diis modo, sed etiam viris bonis prorsus indignas, reiectis omnibus, homines ad optime de Diis loquendum ac sentiendum informavit, nullum iis studium beata naturâ minus dignum affingens. Nec enim a Romanis, aut exsectus liberorum suorum manu Coelus fuisse, aut Saturnus, quod sibi ab eorum impetu male metueret, suos confecisse, aut Jupiter spoliatum imperio Patrem in Tartareum carcerem inclusisse dictitatur: nec ulla Numinum bella, vulnera, vincula, nec locatam hominibus operam ex illis audias. Imo, nullum quoque apud eos atratum ac lugubre festum agitur, in quo sublatos e medio Deos planctibus et lamentis mulierculae prosequebantur, cujusmodi a Graecis vel ob Proserpinae raptum, vel ob exitialem Bacchi sortem, similesque casus, solemni ritu celebrari solent. Non denique, vel collapsis hoc tempore moribus patriis, homines videas a numine agitatos, non insanas Corybantum iactationes, non Bacchanalia et arcana mysteriorum initia, non virorum cum mulieribus in Deorum templis nocturnas pervigilationes, nec hujusmodi reliqua monstrorum similia; sed quidquid ad religiones et sacra Deorum pertinet, sanctitate ac modestia longe omnibus tam Graecorum, quam Barbarorum ceremoniis antecellit.* E poco appresso: *Quod si aliqua forte istiusmodi sacra ex oraculorum responsis apud se invehi passa est, ea tamen ad legum suarum*

inserito anche da Eusebio nella sua *Preparazione Evangelica* (1).

164. Sotto i Jafetiti dunque non puri (chè già qualche stilla di sangue camita e semita era entrato nelle loro vene, specialmente pe' parentadi delle grandi famiglie vincitrici e vinte), le scuole stesse sacerdotali si confusero, e in esse le due scienze arcane, le due sorta di misteri; onde non dee recare stupore, che quanto si sa delle segrete dottrine e delle iniziazioni contenga ad un tempo e de' raggi luminosi di verità, e il principio deificatore, assunto a spiegazione de' fenomeni naturali, e a mezzo di potenza jeratica. E questi segreti non poteano più lungamente occultarsi; sia perchè il segreto non è conforme all'indole giapetica ed occidentale (e che segreto a ragion d'esempio poteano serbare i loquacissimi Greci?); sia perchè le stesse scuole sacerdotali erano indebolite pel mescuglio e per la contraddizione delle dottrine: onde in Grecia e in Roma non esercitarono mai gran potere, e in Egitto stesso, decaduta la Jerocrazia, non resistevano più alle offerte di danaro, colle quali anche gli stranieri ottenevano d'essere ammessi alla comunicazione della dottrina ermetica, ed a' misteri. « Eudosso dicono « che fu scolare di Conufo da Memfi » (sono parole di Plutarco) (2); « Solone, di Sonchito da Sais; Pitagora, di Enufo « da Eliopoli », e secondo altri, di Sonchidi sommo sacerdote egiziano (3). Accennammo già d'Erodoto; e appresso Diodoro

---

instituta accomodavit, reiectis omnibus fabularum praestigiis, quemadmodum in Matris Idaeae acris videmus. Enimvero sacrificia quidem ludosque publicos Romano ritu Praetores quotannis in ejus honorem instituunt; ejus tamen sacerdotio vir ac mulier Phryges ambo funguntur, qui totam civitatem circumeunt, singulis mensibus stipem more suo hinc inde corrogantes, Imagunculas pectori alligatas gestantes, tympanaque pulsantes, quos sequens multitudo Materna carmina ad tibiam modulata circumsonat. At e Romanis indigenis nemo vel Matri stipem emendicans, vel incentione tibiarum afflatus, ac versicolore stola indutus oberrat urbem, nullaque Populi lege, nullo Senatusconsulto celebranda Phrygio ritu Matris Orgia suscipit. — Così del pari la solidità romana ripugnava ad esercitare l'ufficio degli aruspici, lasciandolo agli Etruschi da cui veniva.

(1) Praep. Ev. II, 8.

(2) De Is. et Os. X.

(3) Clem. Alex. Strom., L. I, 15.

Siculo vedemmo i sacerdoti egizî vantarsi d'avere istruiti tutti i principali sapienti della Grecia. Clemente Alessandrino racconta, che fu il sacerdote Sechnufi, che insegnò a Platone la dottrina egiziana in Eliopoli (1); e sopra assai leggiere congetture alcuni critici intemperanti il negarono (2). Fatto sta che Platone è forse il primo scrittore, che incominciasse a squarciare il velo degli antichi misteri, come già vedemmo (3); gli Alessandrini poi lo lacerarono del tutto, scrivendoli a dirittura ne' loro libri senza riserbo: chè veramente in faccia al Cristianesimo ogni altro mistero non potea più mantenersi. Così i lavori dell'ingegno greco, retrocedendo verso la loro origine orientale, ripiombarono nelle superstiziose dottrine, da cui s'erano in parte mondati, e comparve nelle scuole il sincretismo e la Teurgia neoplatonica.

165. Il carattere dell' ingegno semitico è l'*intuizione*; quel dell' ingegno camitico è la *forza pratica*, uscente da un' indole fisicamente robusta e ignea; il carattere dell' ingegno japetico finalmente è il *raziocinio*, e però la facilità di muoversi e di svilupparsi. Poichè il raziocinio si move intellettivamente, e a tutte le potenze umane apre la via ad avanzare con libertà. Questo ingegno si levò, quasi direi, a quel viaggio metodico, che non dovea più trovare un fine nè una posata, al secolo VI

---

(1) Strom. L. I, 15. — Come abbiam veduto che Zoroastro, Lao-tseu e Pitagora possono essersi trovati in Babilonia, quando erano schiavi gli Ebrei; così Platone potè pure udire in Egitto i dottori Ebrei, essendovi andato in quel tempo, come osserva Eusebio (Praep. Ev. L. XI, c. VIII), nel quale gli Ebrei, scacciati dalla patria, si trovavano colà, dominandovi i Persiani. L'età di Pitagora, e quella di Platone, sono le due epoche di levata dell' ingegno greco.

(2) Che Platone sia stato istruito della dottrina egizia è attestato da tutta l'antichità. Vedi Valer. Max. De dict. factisq. memorab. L. VIII, c. VII, § 3; Plin. H. N. L. XXX, 1; Quintilian. De Instit. Orat. L. I, c. XII, 15.

(3) Erennio Filone di Biblì racconta (ap. Eus. Praep. Ev. L. I, c. IX), che Sanconiatone, contemporaneo forse d'Orfeo, aveva rivelati i misteri nei suoi libri, traendoli da alcuni arcani volumi degli Ammonei, che si custodivano gelosamente ne' templi; ma non valse, perchè — *qui post illum extitere sacerdotes, illud ipsum occultare denuo, atque ad priscarum fabularum commenta revocare postea voluerunt, unde mysticus ille sensus emersit, qui nunquam antea Graecorum animos occuparat.*

avanti Cristo, nel quale la stirpe japetica avea sottratto il collo al giogo, e il secreto processo dell'ordine delle sue riflessioni già era pervenuto a quel punto, al quale indubitatamente si manifesta in vere teorie (1).

La materia, su cui l'ingegno italo-greco cominciò ad esercitarsi, gli era data dalla religione. E invero i due sistemi religiosi, di cui abbiamo parlato, abbracciavano la dottrina di Dio, e quella del mondo, la Fisica e la Storia. In Grecia il loro sincretismo s'era introdotto, o diffuso, o reso in qualche modo indigeno, per mezzo de' poeti orfici e omerici, che l'avean preso in Oriente. I quali poeti dandogli, per così dire, la nazionalità greca, aveano cominciato leggermente a modificarlo, quasi senza avvedersene; poichè nelle loro mani quel sincretismo religioso subisce già l'influenza dell'ingegno giapetico, o raziocinativo. Onde i Neoplatonici, che retrocessero a quel sincretismo orientale, da cui i più grand' ingegni s' erano cotanto affaticati per purgare e liberare la filosofia, cercarono nell'autorità di tali poeti un appoggio al loro oscuro regresso (2).

166. E veramente non solo Platone condannò i poeti, e sbandì Omero dalla Repubblica (3), ma già Senofane di Colofone, il padre della scola Eleatica, sollevandosi sopra i volgari pregiudizi, con un raziocinio libero, e maraviglioso per la sua età (600-500 a. C.), riprovò acremente Omero ed Esiodo, siccome quelli che ingerivano falsi e indegnissimi concetti dell'essere

---

(1) *Parcourons d'un coup d'oeil l'état du Monde au commencement de ce siècle*, scrive l'Anquetil Duperron, *qui peut être regardé comme une époque considérable dans l'Histoire du genre humain. Il se fit alors dans la nature une espèce de révolution, qui produisit dans plusieurs parties de la terre des génies, qui devoient donner le ton à l'Univers* (Zend-Avesta, Vie de Zoroastre p. 7). Tra gli uomini che iniziarono questo gran movimento, si devono contare: Confucio e Lao-tseu per la Cina; Zoroastro per la Persia; Ferecide, maestro di Pitagora, che trae da' libri dei Fenicî (Cic. Tusc. Quest., L. I, c. XVI; Diog. Laert. in Pherecyd. Vita; Porphyr. Vita Pythag. N. VI; Clem. Alex. Strom. I, 10; Suida v. Φερεκύδης), e Pitagora stesso, per la Grecia e per l'Italia. A questi l'Anquetil vuole che s'aggiunga Sommono-kodom, che fu una specie di legislatore degli Siamesi.

(2) V. Proclo, Theolog. I, 4.

(3) De Rep. II, p. 377.

divino, onde dal sillografo Timone fu chiamato Ὁμηραπάτης ἐπισκώπτης (1). Del Colofonio ci rimangono ancor questi versi:

« Tutto quel che a' mortali è colpa ed onta,
« Furto, adulterio, e frode, Omero e Esiodo
« Agli Dei tribuiro (2).

Di Pitagora pure si narra che, per dissuadere gli uomini dalle superstizioni insegnate da' poeti, fingesse d'aver trovato in un suo viaggio all'inferno Esiodo stridente, legato ad una colonna di bronzo, e Omero penzolone da un albero, avvinto di serpenti, in punizione delle cose da essi favoleggiate intorno alla divina natura (3). Non era certo questo filosofo coerente a se stesso, prendendo ad impugnare le favole de' poeti con un'altra favola pure poetica da lui stesso spacciata; e non senza ragione fu messo in dubbio da' critici quel racconto ripugnante alla stima, che Pitagora fece di quei poeti (4); tanto più, se si considera che da Erodoto si pone Pitagora con Orfeo, quale istitutore de' misteri (5); benchè io credo che i Pitagorici misteri abbiano avuto per arcano una dottrina più razionale, e che forse, per distorre gli uomini dalle più grossolane superstizioni, egli volesse opporre misteri a misteri, sebbene simili in quanto alla forma esteriore, quasi favole a favole. Come che sia di questo, il fatto di Senofane che si solleva al di sopra delle credenze false del suo tempo, e la rompe co' poeti, deve considerarsi per segnale d'un'epoca nuova, epoca memorabile della libertà dell'ingegno che, scuotendo un giogo ingiusto, vuole ormai camminare da se medesimo.

167. Plutarco dice, che i poeti e i teologi posero esclusivamente la loro attenzione alla *causa formale* o razionale, trascurando

---

(1) Sext. Empyr. Pyrrhon. Hypotyp. L. I, c. XXXIII, § 224; Diog. IX, 18. Che si deva leggere così, è dimostrato dal Karsten, Xenoph. vita et studia, p. 16, not. 33.

(2) Sext. Emp. adv. Mathem. I, 289; IX, 193; Cf. Plutarch. Apophtegm. T. VI, p. 669. ed. Reisk.

(3) Così racconta Diogene Laert. VIII, 21 sulla fede di Girolamo peripatetico.

(4) *Meiners Geschichte d. Wissensch.* T. I, p. 294 sg.

(5) Herod. II, 81 — Cf. Creuz. Religions. etc. P. I, L. VII, c. II.

la *materiale*, che fu considerata in appresso (1). Ma quanto questo sia falso noi lo vedemmo; chè anzi, conservando la confusione dell'Universo con Dio, essi cantarono e propagarono il panteismo, sincretizzando col panteismo camitico alcune verità della vera teologia. Per convincerne il lettore, basterà collocare sotto gli occhi di lui alcuni de' versi orfici, citati da Proclo e da altri Neoplatonici, ne' quali si canta qual sia la natura di Giove. Poichè, qualunque sia l'autore o gli autori di tali versi, essi contengono indubitatamente le orfiche tradizioni. Dicon dunque:

« Il primo nato e l'ultimo, de' fulmini
« Moderator, è Giove; e Giove è il capo,
« E Giove è il mezzo, e tutto vien da Giove,
« Che maschio nacque, e ninfa anche immortale.
« Della Terra e del Ciel stellato è Giove
« Propaggin, soffio delle cose tutte;
« D'inestinguibil fuoco impeto è Giove,
« E radice del Ponto, e Sole e Luna;
« Giove è del pari e rege, e d'ogni vita
« Autore, unica forza, unico genio,
« Gran principio alle cose, unico cerchio
« Regale, nel qual tutte esse s'aggirano,
« Foco, acqua, terra, etere, notte e giorno;
« Intelligenza, padre primo, e dolce

(1) « In generale, due, come ho detto, essendo le cause d'ogni nascimento, « alla migliore unicamente gli antichissimi teologi e poeti si prefissero di « fare attenzione, avendo sempre in bocca:

« Giove è principio e mezzo e autor di tutto.

« Alle cause poi necessarie e fisiche non s'erano per anco voltati. I più « moderni di loro, chiamati naturalisti, andando per via opposta, si allontanarono dai nobili e divini principî, e tutto ridussero ai corpi ed alle « affezioni corporee, a urti, a cambiamenti, a temperature; sicchè il ragionamento d'ambedue è imperfetto: agli uni manca il sapere perchè, e da « che; agli altri, da quali mezzi, e per quali; o almeno lasciano d'indicarlo. « Laonde chi fia il primo a trattare chiaramente d'ambedue, ed alla causa, « con certa legge di ragione operante ed impellente, congiunga necessariamente un soggetto d'affezioni capace, questi medesimo dileguerà ogni sospetto ed ogni taccia da noi ». Plutarco, Del mancam. degli Oracoli cap. XLVIII.

« Amor; chè in quel di Giove immenso corpo
« Tutte si giaccion queste cose; e vede
« Di Giove il capo e le sue belle forme
« Chi lo splendido Ciel mira, e le chiome
« Auree degli astri sul lucente marmo
« Vaghissimi, sospesi in aria, e i due
« Taurini corni d'ambo i canti aurati,
« L'orto e l'occaso, vie de' Dei celesti.
« Occhi a lui il Sole e l'affacciata Luna:
« E l'etere regale incorruttibile
« A lui è mente non fallace, e tutte
« Cose con essa ode e comprende, e priego
« Alcun non v'ha, nè voce o suon, quantunque
« I preghi sieno, che all'orecchio sfugga
« Di Giove oltrapossente, a Crono figlio.
« Ovunque l'immortal capo e la mente
« Tiene, e d'intorno volge il corpo splendido,
« Continuo, immenso, intrepido, membruto,
« Validissimo: tali omeri e petto
« Sortiro al Dio, cui largo dorso è l'aria
« Ampio-spaziante, ed ali, onde per tutte
« Le cose ei vola, e ad esso è ventre sacro
« La terra, universal madre, e le vette
« Alte de' monti, e per media cintura
« Del risonante mar, del Ponto ha il flutto,
« E son sue piante l'interiore estrema
« Base de' sotterranei, il tenebroso
« Tartaro, della terra ultimo fondo
« Che tutte cose occulta; ma dal core
« Ei le cava di novo, e nell'allegra
« Luce ancor le rimanda a Dio simíli (1).

Che se vogliamo applicare l'accennata osservazione di Plutarco non a' teologi greci, ma a' filosofi; nè pur allora si troverà vera. Chè piuttosto è dotata di verità l'osservazione direttamente contraria d'Aristotele, il quale afferma che i primi

(1) Orphica Fragmenta edit. Jo. Matth. Gesner, Fragm. VI.

che filosofarono posero la loro attenzione alla causa materiale, e trascurarono le altre (1). Onde quello che dice lo storico di Cheronea non ha luogo, se non nel secondo ciclo della storia della filosofia, che incomincia da quelli che posero l'idea per fondamento delle filosofiche meditazioni.

168. Delle due parti dunque, onde si componeva la teologia al tempo di Talete, questi (discendente da una famiglia fenicia, e iniziato ne' misteri da' sacerdoti egiziani) fece oggetto delle sue meditazioni non la prima parte del nome ineffabile, ossia l'essenza divina come *puro essere*, ma la seconda parte, che ravvisava Iddio nella *vita*, principio del movimento e dell'azione nell'universo (2). Laonde mi sembra indubitato, che la νοῦς di questo filosofo altro non fosse che il principio sensitivo, che non si distingueva ancora dall'intellettivo, e l'ὕδωρ, il termine corporeo di questo principio. E come il principio sensitivo, ossia il principio della vita, era già deificato, e si credeva animare tutte le cose dell'universo; quindi anche la sentenza di Talete, esprimente il comune panteismo, che faceva di Dio l'anima del mondo: « Tutto è pieno di Dio (3) ». Onde, quando si legge che Talete ammetteva Iddio come formatore di tutte le cose dall'umido (4), conviene intendere ch'egli ponesse attenzione alla potenza del principio sensitivo e animatore, che conforma e organizza continuamente la materia, qual era il Dio Pane degli Arcadi, da questi appunto chiamato « signore della materia » τὸν τῆς ὕλης κύριον (5), e il Giove degli Orfici:

---

(1) Aristot. Metaph., L. I, c. III, 2. — Diogene Laerzio (Vitae et Plac. Clar. Philos., Lib. III, Vita Platon.) dice, che da principio la filosofia non s'occupò che della Fisica.

(2) Sigism. Gerdil riconosce che la filosofia uscì, quasi dall' uovo, dalla Teologia ricevuta: « Nel formare adunque Talete il suo sistema fisico, non « abbandonò, nè rigettò il sistema teologico antichissimo; anzi quello prese « per base del suo filosofare, non avendo fatto altro, che dichiarare con « ragioni fisiche ciò che da' teologi veniva semplicemente affermato ». *Esame delle opinioni degli antichi filosofi* ecc. nell'*Introduzione allo studio della Religione*, P. I, L. I, C. I, § II.

(3) Arist. De Anima L. I, c. II, 14 — Cf. De Mundo, c. VI.

(4) Cic. De N. D. I, 10; Plutarch. De pl. philos. I, 2.

(5) Macrob. Saturn. I, 22.

Ζεὺς αὐτὸς ἁπάντων ἀρχιγένεθλος,
Ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἄρχὸς ἁπάντων,
Ἓν δὲ δέμα βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται (1).

Onde, presso gli Orfici, Pane è anche Giove, ἀληθὴς Ζεὺς ὁ κεράστης (2). La quale interpretazione della dottrina di Talete si conferma da quello che dice Aristotele, non avere i primi che filosofarono saputo distinguere il senso dall'intelletto; e da quello, che chiaramente inferisce Stobeo: « Talete disse « Dio la mente del mondo, il tutto (τὸ πᾶν) animato, e pieno « di démoni; la forza poi divina, motrice di questo, penetrare « per l'elemento dell'acqua » (3). È dunque manifesto che Talete ammise il comune panteismo psicocosmico, solamente riducendolo a sistema coll'attribuire al liquido, che penetra dovunque, d'essere immediatamente congiunto col principio vitale, ch'egli chiamava *Mente* e *Dio*, e di comunicare il moto e la vita divina al rimanente della materia. L'acqua dunque (e non da lui stesso, ma da quelli che lasciarono scritto il suo sistema) fu detta ἀρχὴ (4): denominazione che con più proprietà si sarebbe dovuto applicare al principio animatore.

---

(1) Orph. Fragm. VI, edit. Gesner.

(2) Orph. Hymn. X, Fragm. XXVIII Gesn.

(3) Stob. Ecl. phys. I, 1 — E così pure l'autore dell'opera *De Placitis philos.* L. I, c. VII, 11: *Thales Deum Mundi mentem esse dixit* — Cic. De N. D. I, 10: *Cur (Thales) aquae (mentem) adjunxit, si ipsa mens constare potest vacans corpore?* — Dal qual passo, benchè guasto, sembra poter dedursi, che Talete ammettesse solo la sua mente (principio senziente) indivisa dalla materia, qual principio animatore.

(4) Arist. De Coelo II, 13 — Aristotele (Metaph. I, 7) riprova tale sistema, perchè in esso manca la causa del movimento. Già vedemmo, che dello stesso difetto accusa ingiustamente il sistema di Platone. È facile censurare i sistemi, quando male si espongono. In fatti Aristotele colloca Talete tra quelli, che non posero che una causa materiale; parla dell'acqua come principio, tace al tutto della mente, cioè del *principio sensitivo* e *divino* congiunto coll'acqua, attestatoci da molti antichi scrittori. Ora, se v'ha un principio motore nel mondo, certo è il *sensitivo*; benchè questo solo poi non basti a spiegare se stesso. Tra le molte contraddizioni poi d'Aristotele (forse effetto del guasto e disordine, nel quale pervennero a noi que' libri che portano il suo nome) sarà da annoverare anche questa,

169. Non apparisce che la speculazione filosofica uscisse da questa cerchia nella scuola jonia per opera di Anassimandro, concittadino ed amico di Talete, o di Anassimene suo discepolo. Solamente che Anassimandro introdusse un concetto astratto, quello dell' *infinito*, per ispiegare come non venga mai meno la generazione delle cose (1); concetto che non uscì più dalla filosofia. I documenti storici non dicono, che cosa egli intendesse sotto questo concetto: e però gli furono date varie interpretazioni (2). Ma a me pare indubitato, che l' *infinito* d'Anassimandro altro non fosse che la mente, cioè il principio sensitivo di Talete. Dicesi, ch' egli il primo introducesse nella filosofia il vocabolo ἀρχὴ per designare l'*infinito* (3). A causa materiale pare che ritenesse l'acqua di Talete (4).

L'infinito, ἄπειρον, rimanendo senza definizione, involgeva un equivoco, potendo significare tanto *indeterminato*, « ciò che, potendo e dovendo per esistere aver determinazioni da altro, si considera dalla mente privo di esse »; quanto *assoluto*, « ciò che, non potendo aver determinazioni da altro, è determinato da

---

che (nel I, 2 *Dell'anima*) pone Talete con Anassagora tra que' filosofi, che davano all'anima per sua propria natura la facoltà motrice, e lo distingue da quelli, che la facevano essenzialmente in moto; il che è coerente con quello che attesta Stobeo, la prima causa (l' anima del mondo) essere per Talete stata immobile, τὸ πρῶτον αἴτιον ἀκίνητον (Ecl. Phys. I, 16). Di più distingue da Talete Ippone, che chiama di grossa pasta, il quale nell' acqua stessa ponea la natura dell'anima.

(1) *Quocirca, ne quid rerum ortui desit, infinitum ponit.* Stob. Ecl. Phys. I, 12.

(2) Diog. Laert. L. II, 1.

(3) Simplic. in I. Physicor., c. II.

(4) Plutarch. De Placit. Philosoph. V, 19; Convival. Disput. Lib. VIII, Quaest. VIII, N. IV. — Aristotele dunque errò quando prese l'infinito d'Anassimandro come causa materiale, onde pare lo collochi tra que' filosofi naturali, *qui praeter infinitum, nullas alias causas faciunt, ut mentem, aut concordiam* (Physicor. L. III, IV); dove l' esempio che arreca delle cause che i filosofi naturali non aggiungono all' infinito, cioè la *mente*, come pose Anassagora, e la *concordia*, come Empedocle, fa conoscere che intende parlare di cause formali. Di qui la censura che gli fa (V. nota 4 della pag. antec.); di qui pure la censura di Plutarco, di cui parliamo nel testo. Anche Galeno prende l' infinito di Anassimandro per *causa materiale*. De Hist. Philos., Prooem. sect. XIV, edit. Rasar. Venet. 1562.

se stesso ». Le determinazioni poi, che un ente riceve da altro, sono i limiti del suo essere; mentre le determinazioni che l'ente ha per sè, non sono *limiti*, ma perfezioni.

A cagion dunque di questi equivoci, cioè dell'equivoco che presentava la νοῦς di Talete, per la quale s'intendeva il principio sensitivo come cosa identica coll'intelligenza, e l'ἄπειρον d'Anassimandro, che può prendersi tanto per *indeterminato*, quanto per *assoluto*, ed altri tali che faremo osservare; i primitivi sistemi riuscivano in viluppi di concetti, e in contraddizioni di ragionamenti (1).

170. Non è poi difficile a spiegare, come Anassimandro sia pervenuto a chiamare infinito il principio sensitivo animatore delle cose, posto da Talete. Primieramente, questo principio, se si considera in astratto dal suo termine materiale, rimane un *indeterminato;* e in questo senso gli compete il titolo d'infinito. Di poi, egli di natura sua non ripugna a ricevere per termine suo qualunque mole o qualità di materia; e però gli compete ancora il titolo d'infinito nel senso d'*illimitato*, sebbene d'*illimitato solo potenzialmente:* il che non si distingueva ancora dall'*illimitato attuale*. Sembra dunque, che a torto l'autore dell'opera de' *Placiti* riprenda Anassimandro per non avere dichiarato, se per infinito intendesse aria, od acqua, o fuoco, od altro; non intendendo egli nulla di tutto questo, ma il principio posto da Talete come dominatore della materia: onde anche Aristotele afferma, che quelli che pongono l'infinito, senza altra cagion formale, dicono « ch'egli contenga e governi « tutte le cose » καὶ περιέχειν ἅπαντα, καὶ πάντα κυβερνᾶν (2); il che è un farlo causa *formale* come contenente, ed *attiva* come governante (3).

---

(1) A ragion d'esempio, da' due sensi dati alla voce *infinito* gli scettici argomentavano contro la certezza dell'esistenza di Dio in questo modo: « Iddio non può essere *infinito* » (e lo provavano prendendo la parola nel senso d'*indeterminato*); « Iddio non può esser *finito* » (prendendo la parola nel senso di *limitato*). V. Sext. Emp. adv. Mathem. Lib. IX, adv. Physic. L. I, c. II, sect. 148, 149.

(2) Arist. Physicor. L. III, et IV.

(3) Ermia (Irrisio Gentil. Philos. N. IV) dice che Anassimandro poneva un principio più antico dell'acqua, che chiama l'*eterna mozione*, τὴν ἀΐδιον

Come poi Talete poneva che il Mondo fosse uno, e però avesse un unico principio animatore, così conveniva che l'*infinito* d'Anassimandro fosse tutto in sè contenente περιέχον (1); e quindi questo filosofo ha il merito d'aver introdotto nella filosofia un'altra di quelle sentenze, che non furono più abbandonate, feconde d'importanti conseguenze: cioè quella, che « un principio vivente dovea contenere la materia », non potendo questa stare senza chi la contenga ed unifichi (*Psicol.* 443-449). Quest'infinito, animatore del mondo, del pari che la mente di Talete, era, come dicono Aristotele (2) e Laerzio, il *divino*, τὸ θεῖον (3), la natura divina. Quindi la deificazione della natura, che era a quel tempo nelle menti di tutti, e il politeismo, perchè gli enti partecipanti della natura divina erano gli Dei: ma poichè gli enti per le mutazioni della materia s'organizzavano e si distruggevano, così avveniva pure di tali Dei. Onde in Cicerone si legge: *Anaximandri autem opinio est, nativos esse Deos, longis intervallis orientes, occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos* (4); che è la solita astrolatria. Nascendo però e morendo, ossia dissolvendosi, questi Dei, rimaneva immutabile la natura divina (τὸ θεῖον), nella quale sola infinita nascevano tutti questi cangiamenti. E così si concilia la pluralità, o piuttosto infinità de' mondi, Dei, coll'unità taletica del mondo; poichè rimaneva sempre uno il principio che tutto animava e conteneva, benchè esso s'organizzasse temporaneamente in più corpi. Riceve ancora luce l'altra sentenza d'Anassimandro, conservataci da Simplicio (5), che « le cose, venendo all'esistenza, commettono un'ingiustizia, di cui col perire pagano il fio »; perchè organizzandosi la materia « col separarsi dall'uno le

---

κίνησιν. Questo è certamente l'*infinito* d'Anassimandro, che apparisce causa eternamente attiva, benchè parte si generi, parte di continuo perisca, come soggiunge: καὶ ταύτῃ τὰ μὲν γεννᾶσθαι, τὰ δὲ φθείρεσθαι.

(1) Arist. Physic. I, 4; III, 4-7; Simplic. in I Physic., c. II.

(2) Arist. Physic. III, 4, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον.

(3) Diog. Laert. Vitae et plac. cl. phil. II, 1; Arist. Phys. III, 4.

(4) De N. D. I, 10—e Stobeo: 'Αναξίμανδρος ἀπεφήνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς θεούς Eclog. Phys. L. I, c. I.

(5) In I Physicor. Arist., c. II.

contrarietà che sono nello stesso uno » (1), si divide dal tutto, nel quale poi disorganizzandosi ritorna. Vedesi dunque già qui l'origine di quella distinzione tra τὸ θεῖον e ὁ θεὸς, che abbiamo notato in Platone. Anche Anassimandro dunque, come Talete, abbracciò il panteismo psicocosmico degli Orfici, e della più antica tradizione, non già facendo Dio la materia, ma divino il principio unico, che l'animava e si costituiva in molti Dei (2).

171. Anassimene, il terzo filosofo di Mileto, discepolo di Anassimandro, non uscì dalle traccie de' suoi due predecessori. Prendendo lo stesso oggetto ad argomento della sua filosofia, cioè la spiegazione degli avvenimenti mondiali, pose due cause: l'una formale, cioè l'*infinito* del suo maestro, l'altra materiale, che disse esser l'*aria*. Così riferisce Diogene Laerzio; ἀέρα καὶ τὸ ἄπειρον (3). Di queste due cause Cicerone ne fa una, da lui detta *infinitas naturae* (4). Il che si può conciliare colla duplicità de' principî, considerando che, uniti insieme, formano la natura composta d'anima e di corpo; l'anima della quale è appunto l'infinità, o l'infinito d'Anassimandro. Onde acutamente il Gerdil dice: « questa espressione, *infinitas naturae*, non sembra ella, oltre il principio materiale, additare una cagione « efficiente e motrice (5)? » Non è dunque maraviglia, se anche Anassimene facesse del Mondo un Dio, perchè penetrato dalla

---

(1) Arist. De Phys. Auscult. I, 4.

(2) Sesto Empirico dopo aver osservato, che l'attribuire agli antichi l'opinione che credessero esser Dei le cose che si corrompono, è un riputarli privi di senso, consente però che loro si attribuisca l'opinione che fa un Dio della virtù attiva delle cose. Poichè « non è forse fuor di ragione » dice « lo stimare Dea per esempio la terra, non quella sostanza che si « scava e si fende in solchi, ma quella virtù che in essa risiede e la regge, « e la natura fruttifera e veramente divinissima ». Adv. Mathem. L. IX, adv. Physic. L. I, c. II, sect. 39.

(3) Diog. Laert. Vitae et Plac. Cl. Philos. L. II, c. II. — Vedi quanto sagacemente interpreti e difenda questo luogo di Diogene, che accenna due principî in vece di uno, Gerdil nell'*Esame delle opinioni degli antichi filosofi* ecc. L. I, c. II.

(4) Acad. II.

(5) Gerdil, luogo citato.

νοῦς, o dall' infinito, principio animatore (1), e che l'aria per lui componesse più Dei (2), cioè gli stessi Dei nativi d'Anassimandro. Che poi egli non avesse ancora distinto il principio intellettivo dal sensitivo, non solo si rileva dall' attribuirsi questo ad Anassagora, e dalle testimonianze dirette di Aristotele, ma altresì può dedursi dall'avvertenza che fanno gli antichi storici della filosofia, ch'egli non distinse l'*aria* dallo *spirito* (3).

Nè è da credersi, che Anassimene, coll' aver posto l'*aria* come principio materiale, si discostasse gran fatto da'suoi predecessori. Le parole acqua ed aria si prendevano egualmente per la forma liquida della materia. Ermia espone in questa maniera il concetto d' Anassimene: « L' universo è aria; e « questa, condensata e concreta, diviene acqua e terra (4): « rarefatta ed espansa, diviene etere e fuoco: tornata poi alla « sua natura, è liquida aria; che se si condensa, (dice) si « muta » (5). Alessandro, appresso Diogene, attesta che i Pitagorici davano il nome di *etere freddo* all' aria, e di *etere corpulento* al mare ed all'umido (6), onde l'aria e l'acqua era considerata come una stessa materia, più o meno rarefatta, più o meno calda. Avendo dunque Anassimene osservato, che l'aria

---

(1) *Post Anaximenes aera* (di cui tutto si componeva) *Deum statuit, eumque gigni* (nelle sue parti), *esseque immensum, et infinitum* (nel suo tutto), *et semper in motu.* Cic. De N. D. I, 10.

(2) S. Augustin. De C. D. VIII, 2.

(3) L'avverte l'autore *De Placitis Philos.* L. I, c. III, 6; l'avverte Stobeo, *Eclog. Phys.* L. I, c. II.

(4) Secondo la correzione del Worth. — Non sarà inutile udire qui come il Bruckero riferisce la dottrina del liquido, quale principio elementare, alle antiche dottrine religiose: *Sunt qui per Chaos aquam intellexisse* (*Hesiodum*) — *contendunt. Sed hoc accurate intelligendum, nec de oceano, sive aqua, quam elementum quartum constituerunt, accipiendum est, sed de aquosa et limosa sive turbida materiae, omnes seminales rationes in se continentis, congerie, qualem Phoenices descripsisse ostendimus. Ab iis Graecos vetustissimos Theogoniam atque Cosmogoniam accepisse probavimus* (Bruckeri Hist. Crit. Philosophiae, Periodi I, Part. II, Lib. I, c. I, § XXVII, N. VIII, edit. Lips. 1742, p. 412.)

(5) Irrisio Gentil. Philosoph., sect. III.

(6) Diog. Laert., Vit. et Pl. Cl. Philos. L. VIII, c. I. — Per questa ragione, alcuni collocarono Eraclito tra quelli che ponevano per principio l'aria come Anassimene, altri tra quelli che ponevano per principio il fuoco. V. Sext. Emp. Adv. Math. VIII, adv. Logic. L. II, c. III, sect. 286.

è meno densa dell'acqua, piú densa del fuoco, gli parve che dalla forma aerea si dovesse cominciare (1), come da uno stato di mezzo e più naturale; dal quale dipartendosi poi verso gli estremi, divenisse ogni altra cosa destinata a ritornare allo stato di prima. E questo fu un passo dato verso alla considerazione delle cose spirituali. Poichè come Talete, nello stabilire l'umido qual principio materiale, avea avuto in vista la generazione (2); così parve ad Anassimene, che un corpo sì crasso, come l'acqua, non potesse render conto della più sottile parte dell'anima: onde considerando che l'uomo vivea colla respirazione, pare aver creduto che, assorbendo l'aria, assorbisse dall'universo l'anima: era un cercar l'anima in cosa più sottile. E questo nuovo concetto, introdotto nella filosofia da Anassimene, si mantenne poi nelle scuole costantemente (V. *Psicol.* 613–625, *Append. Delle sentenze de' filosofi intorno alla natura dell' anima*, 13–20). E quando si osservò che nella respirazione si svolgeva il calore, si conchiuse che l'anima consistesse nel calore, ossia nel fuoco, come fece tra gli altri Ippaso da Metaponto, o nel fuoco e nell'aria ad un tempo, come Enipode di Chio (3): sentenze che non diversano sostan-

---

(1) Aristotele: *Anaximenes autem, et Diogenes aërem priorem aqua, et maxime simplicium corporum principium statuunt.* Metaph. I, 3 — L'autore del libro de' *Placiti* attribuisce questa dottrina ad un filosofo posteriore della setta jonica, cioè ad Archelao d'Apollodoro Ateniese, che fu l'ultimo che coltivò la Fisica sulle traccie di Talete: « Archelao d'Apollodoro » dice « pose l'aria infinita, e la sua densità e rarità; e questa, volle che « fosse fuoco, e quell'altra, acqua » (L. I, c. III, 12; Stob. Ecl. Phys. I, 12). Si vedono i posteriori lavorare sempre su principî posti dagli anteriori, l'unica maniera di far che la filosofia vada avanti per un progresso continuo. Che l'impedisce? La presunzione, a cui questo andar cauto e modesto sembra servilità.

(2) Ved. I. H. Müller, De aqua, principio Thaletis, Alf., 1719 — Plutarch., De Placit. philos. L. I, c. III; Arist. Metaph. I, 3.

(2) Sext. Emp. adv. Mathem. IX, adv. Physic. L. I, c. V, sect. 361. — La sentenza d'Eraclito è chiaramente esposta da Aristotele (De An. I, 2): « Dice l'anima esser *principio*, come quella che è esalazione (τὴν ἀναθυμίασιν), « della quale constano l'altre cose, e più d'ogni altra cosa essere incor- « porea, e sempre fluire ». E questa esalazione era certamente ignea, perchè affermava altresì che « tutte le cose finalmente diventano fuoco » (Arist. Phys. III, 5). E più distintamente Nemesio: *Heraclitus, Universi*

zialmente da quella d'Anassimene, se non nell'espressione; e che fecero la via alla sentenza di Crizia e d'Empedocle, che riponeano la sostanza dell'anima nel sangue arrossato per la combinazione dell'aria più sottile e vitale, cioè dell'ossigeno (1).

Aristotele avea già osservato, che Talete trasse il suo principio materiale dell'acqua dalle dottrine religiose (2); e avverte che i poemi orfici fanno pure venir l'anima dalla respirazione (3). Lo stesso si trova in Omero (4). E quindi apparisce chiaramente onde traesse origine la filosofia fisica della scuola jonia.

172. In questo sistema, esposto dai tre indicati filosofi della jonica scuola, giacevano tre errori principali e radicali.

1. Il primo consisteva nel non avere ancora distinto l'intelletto dal senso, considerando il principio sensitivo e animatore, come intelligente da sè appunto per questo, che era sensitivo.

La sensitività e l'intelligenza hanno ambedue un'esistenza soggettiva, perchè sono del pari facoltà del soggetto umano. Ma la sensitività si distingue essenzialmente dall'intelligenza, perchè quella ha un *termine estrasoggettivo,* questa un *termine oggettivo.* Quella per conseguente è inferiore a questa, a cui

---

quidem animam, exhalationem esse humidorum: animalium autem animam, cum ab exteriori exhalatione, tum ab ea, quae in ipsis est animalibus ejusdem cum illa generis, ortam esse, auctor est (De Nat. Hom. c. II); dottrina passata agli Stoici, che dicevano « l'anima essere uno spirito riscaldato ed igneo » (Ivi). Tutti questi non si dipartono sostanzialmente dalla dottrina d'Anassimene, ma la svolgono e perfezionano.

(1) Arist. De Anima L. I, c. II, 19.

(2) Metaph. I, 3.

(3) « In questo errore sembra essere anche quella sentenza, che giace « ne' carmi orfici. Poichè Orfeo dice, che l'anima si porta da' venti, e dal « tutto entra nella respirazione » (Arist. De An. I, 5). Anche la pluralità de' mondi, che sono i nativi Dei accennati da Cicerone, passò nella filosofia dagli Orfici. *Heraclides et Pythagorei,* scrive Stobeo, *unamquamque stellam mundum esse affirmarunt, terram atque aerem in infinito aethere complexam, quae opinio de Orphicis manavit: ii siquidem singulas stellas mundos faciunt.* Eclog. Phys. L. I, c. 25.

(4) V. la vita d'Omero attribuita a Dionigi d'Alicarnasso, ed. Gale p. 344. segg.

dev'essere subordinata: all'opposto, qualora si fa dell'intelligenza nulla più che un atto della sensitività, si attribuisce il dominio alla sensitività sopra l'intelligenza.

2. Il secondo errore consisteva nel confondere l'idea, che è il termine oggettivo dell'intelligenza, con questa facoltà soggettiva. S'ignorava dunque ancora l'*esistenza oggettiva* delle idee, e non si considerava che l'*esistenza soggettiva* delle facoltà.

3. Il terzo errore consisteva nel confondere l'*esistenza oggettiva* delle idee coll'esistenza *estrasoggettiva* delle cose corporee e materiali. Quest'errore, unito al secondo, portava la conseguenza di fare tutti i corpi non solo animati, ma ancora intelligenti. Poichè, vedendosi ne' corpi le forme, e movimenti ordinati verso una unità di scopo, si conchiuse che questo non potesse essere ed avvenire, se non fossero intelligenti. Ciò che vedevano ne' corpi, di cui si compone l'universo, erano *forme*, e *combinazioni delle forme singole in forme complesse ed armoniche*: vedevano dunque le idee comunicate dall'intelligenza ai corpi; questi erano dunque intelligenti.

Come le verità inserite in questo sistema, così pure gli accennati *errori* si svilupparono per opera de' pensatori che succedettero a questi tre primi.

173. Eraclito di Efeso, che visse con Anassimene, con Pitagora e con Senofane, di cui si fa discepolo, non si scostò gran fatto dai tre nominati filosofi della scuola jonica, quando pose il *fuoco* siccome principio materiale di tutte le cose, ossia l'evaporazione ignea. Abbiamo già detto, che il fuoco si credeva *etere*, ossia aria rarefatta. Diceva egli: « Niuno degli Dei, e niuno « degli uomini formò questo mondo, che abbraccia l'università « delle cose; ma era, ed è, e sarà sempre un fuoco vivente, « accendendosi con certa misura, e con certa misura estin« guendosi » (1). Abbiamo veduto, che Anassimene poneva la condensazione dell'aria in acqua e in terra, e la rarefazione in fuoco (2). Non dissomigliantemente Eraclito ammetteva una

(1) Clem. Alex. Strom. L. V, sect. 14.

(2) Anassimene poneva ignea la natura delle stelle (Stob. Eclog. Phys. L. I, c. 23), e del sole. *Anaximenes igneum esse solem affirmavit, ac densitate aeris repulsas stellas converti, lataque illum figura praeditum.* Stob. Eclog. Phys. L. I, c. 24.

esalazione che chiamava *chiara*, il passaggio allo stato di fuoco, e una *esalazione fosca*, il passaggio allo stato di umido (1); siccome pure un movimento (κίνησις) o mutazione in meglio verso l'alto, ossia verso il cielo composto di etere igneo, e un movimento o mutazione in peggio verso il basso, cioè verso la concrezione terrestre (2). Al fuoco celeste, che distingueva forse per una maggior sottigliezza dal fuoco visibile sulla terra (3), attribuiva il principio vitale e sensitivo, che penetrando si comunicava a tutta la natura. L'anima umana era una esalazione, una scintilla (4) di questo fuoco celeste, e s'assorbiva coll'aria respiratoria; al qual concetto Anassimene aveva preparato la via, come vedemmo. Onde, l'anima *secca* essere la migliore, perchè formata d'una esalazione più prettamente ignea (5). Questo fuoco essenzialmente animato era per Eraclito la natura divina; e l'anima in veglia (6), e nella vecchiaia special-

---

(1) « Eraclito ed Ippaso metapontino dissero, principio dell'universo es« sere il fuoco, perchè tutte le cose nascevano dal fuoco, e terminavano « nel fuoco, spento il quale, essersi generato il mondo. Perchè primieramente « la porzione di lui più grossa, condensata in se stessa, diventava terra; « la quale poscia, disfatta dalla natura del fuoco, diventava acqua; la quale, « svaporando, si convertiva in aria. E di nuovo doversi per incendio con« sumare il mondo o tutti i corpi ». Plutarch. De Plac. Philos. L. I, c. III, 25; Cfr. Diog. Laert. Vit. et Plac. Clar. Philos. L. IX, c. I, 12; L. II, c. III, 4; Stob. Eclog. Phys. L. I, c. 12; Clem. Alex. Strom. L. V, sect. 14; Id. Recognit. L. II, § 15; Id. Homil. II, 26.

(2) Diog. Laert. Vitae et Plac. Cl. Philos. L. IX, c. VIII, IX.

(3) Philopon. ad Arist. De An. I, 2.

(4) Arist. De An. 2; Sext. Emp. adv. Math. L. VII, advers. Logic. L. I, sect. 129.

(5) Stob. Serm. 17 — Questa sentenza è spiegata dall'altra pure d'Eraclito, se non è la stessa, riferita da Filone (ap. Eus. Praep. Ev. VIII, 14), che « dove il suolo è più secco, ivi l'animo è solertissimo e prestantissimo ».

(6) Sesto scrive: « Questa divina ragione traendo in noi per via di re« spirazione, diventiamo intelligenti; smemorati nei sonni, e assennati di « nuovo nello svegliarci — Questa ragione comune e divina, a cui parteci« pando noi diventiamo razionali, è posta da Eraclito come criterio della « verità. Laonde egli diceva, che quello che sembra a tutti è vero e cre« dibile, perchè proviene dalla ragione comune e divina; ma quello che apparisce ad un solo non è credibile, per la ragione contraria ». Adv. Math, L. VII, adv. Logic. L. I, sect. 129, 130.

mente, per la sua comunicazione colla ragione universale e divina (κοινὸς καὶ θεῖος λόγος), conosceva l'*universo* e *la verità*; per mezzo de'sensi poi, conosceva il *variabile* e l'*individuale* (1). Laonde anche Eraclito conservò i due generi di cose ammesse da' suoi predecessori, cioè non solo qualche cosa di mutabile, ma anche qualche cosa d'immutabile. La materia, o il *substratum* di tutte le cose, cioè il fuoco, si condensava ed evaporava; ma non periva mai. Il continuo *trascorrimento* dunque (ῥοή), imputatogli dall'antichità, dee essere inteso delle forme di continuo cangianti; e solo per rispetto a queste, pare che abbia valore l'obbiezione fattagli da Socrate e da Platone, che col renderle di continuo mobili ne rendeva impossibile la cognizione. Di più, ammettendo l'intelligenza divina del fuoco, che comunicandosi colla respirazione all' uomo faceva conoscere la *verità* (2), in opposizione a ciò che percepivano i sensi e la ragione individuale, cominciavasi già ad introdurre nella filosofia una qualche distinzione tra l'*intelligibile* e il *sensibile*, tra l' invariabile e ciò che era soggetto a variazioni. Finalmente questo principio sensitivo, intelligente, che aveva per immediato suo corpo l' etere in forma di fuoco, era Giove; essendo questa la sentenza di Eraclito: « Quell'uno, che è sapiente, non ama esser « detto solo, ed ama il nome di Giove » (3). Al qual sentimento rispondono i versi d'Euripide:

« Vedi l' Eter sublime, senza fine
« Diffuso, che la terra intorno abbraccia
« Con molle amplesso? il sommo degli Dei,
« Esso a te sia, e Giove esser confessa (4).

---

(1) Sext. Emp. adv. Math. VII, adv. Logic. L. I, sect. 126, 149, L. II, c. III, § 286; Pyrrhon. Hypotipos. L. III, c. XXIV, sect. 230 — Clemente Aless. dice appunto di Eraclito: « Poichè questi pone, che un mondo sia « sempiterno, e ne riconosce un altro caduco e sfasciantesi, ma solo d'ap« parenza, e non diverso dal primo, considerato sotto un certo e proprio « aspetto ». Strom. L. V, sect. 14.

(2) Definiva la verità dall' etimologia: « ciò che non è latente » ἀληθὲς τὸ μὴ λῆθον. Sext. Emp. Advers. Math. L. VII, adv. Logic. L. I, sect. 128, 129.

(3) Clem. Alex. Strom. V, sect. 14.

(4) Ibid. — La dottrina d'Eraclito, che l'Etere igneo per tutto diffuso sia Giove, e indi venga all' uomo l' intelligenza, fu insegnata, secondo Sesto Empirico, dagli antichi poeti Omero e Archiloco, di cui adduce i versi. Adv. Mathem. L. VII, adv. Logic. L. I, sect. 128, 129.

174. Fin qui il sistema filosofico era sempre il medesimo; solamente al principio materiale si diede una forma primitiva e naturale, sempre più sottile, passandosi dalla forma acquea di Talete e di Anassimandro, alla forma aerea di Anassimene, e all'ignea di Eraclito: avanti alle quali potevamo accennare anche la terrea di Ferecide (1). Il principio formale era indivisibilmente unito per sua natura col materiale, sia che si chiamasse νοῦς da Talete, o ἄπειρον da Anassimandro e da Anassimene, o θεῖος λόγος, o in altro modo, da Eraclito; ed avevasi per un subietto animale, di cui l' intelligenza credevasi un atto speciale.

Qui la filosofia jonica fece un gran passo avanti, per opera d' Anassagora, discepolo (con Diogene d'Appollonia in Creta) o successore d'Anassimene.

Già Eraclito avea nominata la ragione λόγος, e fattala divina; avea detto ancora, che « il mondo non era nato dal tempo, « ma dal pensiero » (2), e certamente volea dire dall' etere igneo, sede per lui d' ogni intelligenza; avea anche scritto, che la ragione universale e divina « non è altro che l'esposi- « zione del modo, con cui è amministrata l' universalità delle « cose » (3); il che è accennare, o mettere sulla via di pensare alla causa finale. E tuttavia non usciva dal materialismo, come si può vedere in quella sentenza, che « il diventar acqua « è la morte dell' anima, e il diventar terra è la morte del- « l' acqua » (4) : onde non fa meraviglia, che con Eraclito, e

---

(1) Ferecide di Soiro ammise per principî: *Giove*, riconosciuto nell' etere (Ζεὺς, αἰθήρ), che è il pensiero stesso d' Eraclito e de' poeti teologi; il *tempo*, χρόνος, che Eraclito faceva identico col fuoco elementare, ossia con Giove (Sext. Emp. adv. Math. L. X, adv. Phys. L. II, 216); e la *terra*, χθών, che Eraclito derivava dall' estinzione parziale o condensamento dell' etere igneo (Arist. Metaph. XIV, 4; Diog. Laert. L. I, vita Pherecyd.; Cic. Tusc. Quaest. I, 16). — La terra di Ferecide dovea essere umida e limacciosa, giusta le tradizioni de' Fenici, i cui libri vennero alle mani di Ferecide, secondo le testimonianze di Suida e di Eustazio — V. il passo del Bruckero, riferito avanti, p. 233, not. 4.

(2) Ἡράκλειτος οὐ κατὰ χρόνον εἶναι γενητὸν τὸν κόσμον, ἀλλά κατ'ἐπίνοιαν. Stob. Eclog. Phys. I, 25.

(3) Sext. Emp. adv. Math. L. VII, adv. Logic. L. I, § 133.

(4) Clem. Alex. Strom. L. V, 14.

dopo di lui, comparisse la dottrina atomistica di Leucippo e di Democrito; regresso, e corruzione manifesta della filosofia.

Pure, a canto di questa corruzione, la meditazione filosofica continuò a progredire per mezzo degl' ingegni più elevati.

175. Diogene Apolloniate non si scostò dal suo maestro (1). Ma Anassagora, poichè era maturo il tempo, avutone indirizzo da Ermotimo suo concittadino e maestro, meditò su quella mente, che, nominata da tutti i suoi predecessori, da niuno era stata conosciuta; e s'accorse il primo, ch' ella non ammetteva alcuna mistura corporea. « Egli pone » così Aristotele « la mente come

---

(1) *Diogenes quoque, Anaximenis alter auditor, aerem quidem dixit rerum esse materiam, de qua omnia fierent, sed eum esse compotem divinae rationis, sine qua nihil ex eo fieri posset.* S. Aug. De C. D. VIII, 2. Diogene Laerzio dice, che l'Apolloniate fu discepolo d' Anassimene, e che poneva infiniti mondi; dal che si può congetturare che li poneva anche Anassimene, il che dice espressamente Stobeo (Eclog. Phys. I, 25), ed è coerente col suo sistema tradizionale: onde non so come possa negarlo il Gerdil nell'*Esame delle opinioni degli antichi filosofi* ecc. I, 3 — (Cf. intorno a Diogene Apolloniate, Arist. De An. I, 2; De generat. et corrupt. I, 6; Simplic. in Phys. Arist. Lib. IV, c. III; Diog. Laert. Vit. et Plac. Cl. Philos. Lib. IX, c. X; Cic. De N. D. I, 12; Eus. Praep. Evang. L. I, c. VIII; Bayle Diction. hist. et crit. v. *Diogène d'Apollonie*). L'avere l' Apolloniate ammessa la mente, non ci autorizza a dire che abbia seguito Anassagora, come affermano molti storici della filosofia; perchè la mente era stata ammessa da tutti gli Jonici, ma Anassagora la divise da ogni cosa corporea, il che non fece l'Apolloniate. Sembra che a questo non si possa attribuire altro merito, che quello d'aver conosciuto che le diverse forme, che prende la materia, doveano avere un *substratum* identico. « E perciò » (leggiamo in Aristotele): « rettamente per verità Diogene dice che, se tutte le cose non fossero da « una, non potrebbero reciprocamente agire e patire, come il calido rin- « frescarsi, e di nuovo il medesimo riscaldarsi. Poichè il calore, o il freddo, « non passa già a vicenda l'uno nell' altro, ma è ricevuto dallo stesso « subietto della mutazione. Onde è mestieri che ci sia una sola materia, « soggetta a quelle cose a cui compete l'azione » (De generat. et corrupt. I, 6). Ma dopo di ciò l' Apolloniate si fermò all' aria, cioè alla materia avente una delle forme mutabili: tanto era difficile arrivare all'astrazione della materia prima, subietto anteriore a tutte le forme. Preferì poi l'aria, col suo maestro, come fonte di vita per la respirazione, e non dissomigliantemente da Eraclito anteponeva l'aria secca, come quella che dà più intelletto; quando l'umidità lo scema, come nel sonno e nell' ubbriachezza (Plutar. De plac. phil. V, 24); dove si vedono manifeste le traccie d'Eraclito.

« principio di tutte le cose nel massimo modo. Poichè afferma,
« ch'ella sola è semplice e non mista, e pura e sincera. E al
« principio medesimo attribuisce l'una e l'altra cosa, la cogni-
« zione e il moto, dicendo che la mente mosse l'universo » (1).
Quanto al principio materiale, sono celebri le *omeomerie* (ὁμοιομερῆ στοιχεῖα, ὁμοιομέρειαι) di questo filosofo, ossia le parti similari.
Secondo lui « tutte le cose erano insieme, infinite di numero,
« infinitamente piccole di grandezza: tutte essendo insieme,
« niuna era percettibile ». Queste particelle del filosofo di
Clazomene non erano propriamente elementi nel senso moderno, ma erano *molecole* di altrettante specie, quanti sono i
corpi: perocchè egli pensava che l'osso si formasse di molecole di osso, la carne di molecole di carne, e così via: di che
le specie doveano essere altrettante, quanti i corpi sensibili.
Ma poichè imaginava che fossero infinitamente piccole e confuse tra loro, in ogni porzione assegnabile entravano tutte le
specie di tali molecole: diceva dunque, che « tutto è in tutto » (2).
Nella qual parte c'è un regresso, poiché in vece di passare
dalle forme alla sostanza materiale, anteriore di concetto alle
forme, così moltiplicavansi le forme (3). Viene poi attestato
ch'egli dava, come Anassimene suo maestro, all'anima la natura dell'aria (4); e che per lui l'etere intorno diffuso era
igneo, il che rammenta Eraclito.

Per opera dunque d'Anassagora la scuola jonica passò dall'ordine fisico e sensitivo all'ordine intellettuale: la mente fu
separata per sempre da ogni concrezione corporea, e riconosciuta al tutto semplice, e per sè essente. Prima la sostanza,

---

(1) De An. I, 2.

(2) Simplic. in Arist. Physic. L. IV, c. III, 5; Lucret. De rer. nat. L. I, vs. 830, et seq.; Plutarch., De plac. philos. L. I, c. III, 8, 11.

(3) Quindi Aristotele dice, che Anassagora ammetteva *infiniti principî* (Metaph. I, 3), cioè infinite forme. Osserva poi acutamente che, se si pongono tutte le cose così commiste come vuole Anassagora, nessuna potrebbe avere alcuna forma, perchè se avessero forme già avrebbero una certa separazione e distinzione, e non ci sarebbe più quella mistura perfetta che si dice (Metaph. I, 8).

(4) *Anaxagoras*, *Anaximenes*, *Archelaus*, *Diogenes Apolloniates aeris naturam animae tribuunt.* Stob. Eclog. Phys. L. I, c. XL.

ossia il subietto unico, era il senziente, a cui si attribuiva come uno de' suoi atti l' intelligenza; Anassagora riconobbe che dovea esserci una sostanza, un subietto intelligente per natura, affatto distinto da ogni elemento corporeo e però dal principio sensitivo che ha l'esteso per suo termine necessario. Quindi questo filosofo distinse l'anima dalla mente (1), e, come Pitagora, fece che questa sopravvenisse all'uomo dal di fuori (2). Dice però Aristotele, che egli usava dell'anima e della mente, come d'una sola natura (3); il che parmi non altro significare, che l'individua unione dell'una e dell'altra.

Ma onde trasse Anassagora il suo alto pensiero della mente pura e senza concrezione alcuna? Dall'ordine che osservò nell'universo, il quale trovò non potersi spiegare per via di cause cieche e fortuite, perchè queste non hanno in sè la ragion sufficiente di essere piuttosto ordinate ad un fine, che disordinate, come quelle, l'una delle quali esiste indipendentemente dall'altra. E quest' ordine dell' universo era stato già indicato da Eraclito, quand'avea nominato « il modo con cui è amministrata l'università delle cose »: ma questo modo, ò ragione divina delle cose, da Eraclito era stato posto nel fuoco etereo, mantenendo il materialismo de' suoi predecessori.

176. Coll'avere Anassagora segregata la mente da ogni materiale concrezione, egli costituì l' intelligenza come *sostanza* o *subietto*, stante per sè, e non più come una specie d'atti del principio sensitivo, solo *subietto sostanziale* de' filosofi jonici precedenti. Così per la prima volta, che si sappia, l' ingegno japetico scosse da sè la servitù della camitica superstizione, e alla scuola di Talete, fenicio di stirpe, e di Ferecide che dai libri fenicî avea tratto, fu sostituita la *scuola greca*; chè così dovrebbesi chiamare la filosofia, cominciando da Anassagora,

---

(1) Arist. De An. I, 2.

(2) Stobeo: *Pythagoras*, *Anaxagoras*, *Plato*, *Xenocrates*, *Cleanthes extrinsecus inseri mentem putarunt*: *Parmenides*, *Empedocles*, *Democritus eandem animam et mentem, de quorum sententia nullum animal ratione careat* (Eclog. Phys. I, 25).

(3) « Ma Anassagora sembra certo che dica, altro esser l'anima, altro « l' intelletto e la mente, come abbiam detto anche prima; tuttavia usa « d'ambedue, come fossero una sola natura ». Arist. De An. I, 2.

alla qual s'accordava l'*italica* di Crotone e d'Elea. E di vero, tostochè Anassagora s'accorse che la mente era sostanza da da sè, e segregata da ogni corporeità, non ebbe più bisogno di considerare gli astri, e le cose viventi della natura, siccome altrettanti Dei. Ripudiò dunque questa superstizione, che la *filosofia jonia* avea tratto dall'Asia, e disse che la Luna era una terra simile alla nostra, e il Sole non un corpo animato dalla divinità, ma una massa infiammata (μύδρος διάπυρος), di che accusato d'empietà dovette fuggirsi d'Atene. Nella vita di Pericle, Plutarco racconta altresì che, preconizzando gl'indovini che la somma delle cose sarebbe venuta alle mani di un solo, cioè di Pericle, prendendo il loro augurio dall'essersi trovato un ariete d'un solo corno in mezzo alla fronte, Anassagora gli spaccò il capo, e mostrò le ragioni naturali di quella mostruosità, ridendosi degl'indovini (1). Quest'è dunque l'epoca, in cui la filosofia divenne libera in Grecia, e fu quando, per mezzo d'Ermotimo e d'Anassagora, la mente si trovó liberata da ogni concrezione materiale, e riconosciuta per un subietto sostanziale da sè esistente.

177. Veduto il merito d'Anassagora, dobbiamo vedere l'imperfezione che rimaneva nella dottrina intorno alla *mente*; poichè, come dice Seneca, ***nulla res consummata est, dum incipit;*** e aveva detto: ***nova omnia erant primo tentantibus; post eadem illa limata sunt; et si quid inventum est, illis nihilominus referri debet acceptum*** (2).

I difetti della dottrina d'Anassagora sono i seguenti:

1.° Sembra, che l'*idea*, termine della mente, non si distinguesse dalla *mente* stessa, anzi si prendesse per la stessa mente, l'*oggetto* pel *soggetto*; ossia, che alla stessa cosa si attribuissero le proprietà della mente, e quelle dell'idea. Onde se Anassagora diceva che « la mente viene dal di fuori », come attesta Stobeo, questa sentenza in bocca d'Anassagora pare doversi interpretare diversamente dalla stessa sentenza in bocca

(1) Dell'accusa d'empietà, data ad Anassagora, v. Plat. Apol. Socr.; Xenoph. Memorab. IV, 7; Diog. Laert. Vitae et Plac. Cl. Philos. L. II, c. III; Theophr. charact. XVI.

(2) Quaest. Natural. VI, 3.

di Pitagora, a cui pure s'attribuisce. Aristotele ripetè il medesimo detto « della sola mente veniente dal di fuori », ma piuttosto nel senso di Pitagora, dando all'idea un fondo sensibile, e così confondendo l'idea colla sensazione, il sensibile coll'ideale, per non essersi sollevato all'idea pura e indeterminata, separata da ogni determinazione (V. *Psicologia L. V, Append. Delle sentenze dei filosofi intorno alla natura dell'anima* 179-204).

2.° Anassagora era venuto a porre una mente senza mistura corporea, non considerando la natura stessa dell'intelligenza, ma un suo atto speciale, quello d'ordinare ad un fine più cose, il qual fine è la *causa finale*. Laonde la mente d'Anassagora è la mente considerata parzialmente, la mente che opera con libertà (αὐτόκρατης), ed elegge tra quelle cose, che in sè non hanno una ragion sufficiente per essere od operare piuttosto in un modo, che in un altro. Saltò via dunque l'atto necessario della mente, che precede il libero; e così non potè conoscere la vera natura dell'intelligenza, benchè ne conoscesse la immaterialità.

Prendendo dunque per mente la *prudenza*, che non è che una classe di atti della mente, egli collocò la mente dovunque ravvisò atti spontanei, che rassomigliassero alla prudenza che coordina i mezzi ad un fine; e così diede la mente anche a tutte le bestie: mentre, non senza sale, Aristotele dice che d'una tal mente sembra vadano privi anche alcuni uomini (1).

Per la stessa ragione, sembrò contraddirsi quando da una parte s'oppose alla comune credenza del *Fato*, di cui avean dette tante cose i poeti, negando egli che « cosa alcuna si facesse per la potenza del Fato » (2), il che era coerente alla sua *mente libera;* e d'altra parte concesse non poco al dominio della necessità, di che fu ripreso da Platone. Poichè,

(1) « In molti luoghi Anassagora dice, la mente esser causa del bene e « del retto: altrove poi asserisce tale esser l'anima, poichè dice che in tutti « gli animali, tanto ne' grandi quanto ne' piccoli, tanto ne' perfetti quanto « ne' meno perfetti, c'è la mente. Ma pur sembra che quella mente e « quell'intelletto a cui si dà la prudenza, non solo non ci sia similmente « in tutti gli animali, ma nè pure in tutti gli uomini ». De An. I, 2.

(2) Alex. Aphrod. De Fato II.

se causa universale era la mente, e questa libera (1), non potea aver più luogo la necessità; che se anteriormente all'atto libero della mente, che armoneggia le cose, si pone l'atto necessario, col quale ella intuisce le *essenze* che non si posson mutare, in tal caso resta luogo anche alla necessità. Ma Anassagora, come dicevamo, non vide l'atto necessario e fondamentale dell'intelligenza.

3.° Anassagora dunque non vide la *mente speculativa*, ma sola la *mente pratica;* nè conobbe che quella era il principio di questa, e che questa non era pura mente, ma insieme attività volontaria; per modo che, dicendola semplicemente mente, com'egli fa, il vocabolo non è con proprietà applicato. Quindi Aristotele, dopo aver parlato di quelli che ammisero, com'egli li interpreta, la sola causa materiale, dice: « Questi dunque toccarono di una sola causa. Alcuni altri poi, « d'onde il principio del moto (*ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*); cioè tutti « quelli che fanno principio l'amicizia e la discordia, l'intel- « letto o l'amore » (*ἢ νοῦν ἢ ἔρωτα*) (2). Tra questi, che toccarono onde sia il principio del moto, pone quelli che posero a principio l'intelletto o la mente; un de' quali fu certo Anassagora. Ora, che l'amicizia, la discordia, l'amore sieno principî di moto, s'intende; ma come sia tale la *mente*, separata da tali affezioni (come mostra la disgiuntiva che le divide nel testo aristotelico), questo non s'intende; chè non ci rimane più che una mente speculativa, il cui ufficio è quello di contemplare e di conoscere, non di operare; chè l'uomo, nè altro ente, opera col puro intelletto, diviso da ogni principio d'amore

(1) La *necessità* d'Anassagora opposta alla *mente* s'è tramandata ne' filosofi posteriori. Così, nel trattato della Natura che porta il nome di Timeo da Locri, e che è considerato da' moderni come un compendio del Timeo di Platone, si legge che « due sono le cause di tutte le cose: la *mente*, « causa di quelle che si fanno secondo ragione; e la *necessità*, causa di « quelle che sono prodotte con violenza per le potenze e virtù de' corpi ». La necessità dunque s'attribuisce solo alle cause cieche, il che suppone che la *mente* operi sempre con libera elezione, e ad essa non appartengano atti soggiacenti alla necessità.

(2) Metaph. I, 7.

e di volontà, eccetto l'operazione dell'intendere. Onde, avendo Aristotele presa la mente di Anassagora come una mente speculativa, e divisala dall'affezione e inclinazione, senza ragione loda il filosofo di Clazomene d'avere in essa riposto il principio del moto (1), che non può appartenere che ad una mente pratica. Ma questo stesso dimostra, che Aristotele non seppe concepire la mente umana nella sua purezza, scevra da ogni sensibile, dal quale viene l'attività al di fuori, ossia, come si chiamava dagli antichi ogni azione che passa in altro, il moto.

4° Dall'aver poi Anassagora considerata la mente soltanto come pratica, cioè come una volontà intelligente che si propone di produrre l'ordine nella materia, e il bene come fine (2), procedette ch'egli pose con ciò una *causa efficiente* e *movente*, ed altresì una *causa finale*, cioè l'ordine e il bene voluto da questa volontà intelligente, che si trova nella disposizione di più cose; ma non potè conoscere ancora la *causa formale*, che è necessaria alle singole cose. Poichè le forme delle cose sono quelle essenze semplici, che si contemplano nelle *idee*, ed appartengono alla *mente speculativa* e *necessaria*. Perocchè può bene la volontà, guidata dall'intelligenza, scegliere tra forma e forma, quando ne voglia realizzare alcune, e può scegliere tra i modi di connessione che possono avere tra loro; ma nè le forme, nè i modi possibili della connessione, tra cui

---

(1) Arist. Metaph. I, 3; Cf. Diog. Laert. Vit. et Plac. Cl. Philos. L. I, c. III, 4.

(2) Alla mente d'Anassagora, e d'Ermotimo, suo maestro, Aristotele attribuisce 1.° d'esser causa dell'ordine, per la quale le cose sono bene disposte: 2.° e causa del moto, per la quale si movono, cioè operano. « Per la « qual cosa, dice, colui che disse la mente esser causa del mondo, e di « tutto l'ordine (αἴτιον καὶ τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης) come negli animali, « così nella natura, apparve quasi un uomo sobrio a paragone degli antichi « che dicevano cose vane. E sappiamo che colui, che toccò palesemente « queste ragioni, si fu Anassagora. Pure Ermotimo da Clazomene si rac« conta che prima dicesse tal causa. Quelli dunque, che così stimarono, po« sero ad un tempo il principio degli esistenti tanto come causa dello « stesso ben essere, quanto come quella onde c'è il moto negli esistenti » (τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν). Metaph. I, 3.

cade la scelta, appartengono all' arbitrio, ma sono eterni e necessari, e come tali intuiti dall' intelligenza. Laonde Aristotele con verità nega ad Anassagora l'aver posta la *causa formale*, l' invenzione della quale è un progresso dovuto a quelli che introdussero nella filosofia le idee o le specie. Dopo aver dunque parlato di quelli, che ammisero come principî e cause del moto l' amicizia e la contenzione, o la mente, o l'amore, soggiunge: « Ma la stessa quiddità ed essenza (τὸ δὲ τί ἦν εἶναι, « καὶ τὴν οὐσίαν) niuno certo l'assegnò chiaramente: dicono però « più di tutti, quelli che pongono le specie. Poichè non isti- « mano già le specie, e quelle cose che sono nelle specie, come « materia de' sensibili, nè come da esse venisse il principio « del moto; chè piuttosto dicono, che sono ad essi causa del- « l' immobilità e della quiete; ma attribuiscono le specie come « quiddità a ciascuna dell' altre cose, alle specie poi (danno « per quiddità) lo stesso uno » (1). Colle cose poi che soggiunge, sembra voglia dire: che quelli che ammettono la mente, come Anassagora, danno la causa efficiente, e spiegano il moto e l' ordine delle cose, ma non la causa formale, che costituisce le essenze delle cose; quelli all' incontro che ammettono le specie, come Platone, danno la *causa formale*, ma la *causa efficiente del moto* non l'assegnano a sufficienza. Poichè, continuando il discorso intorno a quelli che ammettono per cause la mente o l' amicizia, dice: « quello poi, in grazia di « cui sono le azioni, le mutazioni e il moto, lo dicono sì in « qualche guisa causativo, ma non dicono come, nè il dicono « per natura attuato (οὕτω δὲ οὐ λέγουσιν, οὐδ' ὅνπερ πέφυκεν). Poi- « chè quelli che ammettono la mente e l' amicizia » (Anassagora e Empedocle) « pongono queste cose come un certo « bene, non però sì, che per causa di queste cose alcuno de- « gli esistenti sia o si faccia » (cioè come causa formale), « ma « così le pongono, come da queste cose fossero i movimenti » (causa movente). Similmente anche quelli che « dicono, l' uno « e l'ente essere una natura di tal fatta » (Platone e quelli che introducono le idee) « dicono bensì essere la causa dell' es- « senza » (cioè la causa formale), « non dicono tuttavia, che in

(1) Metaph. I, 7.

« grazia di questa sia l'essere e il farsi » (la causa efficiente).
« Laonde accade loro, in qualche modo, di dire e di negare
« chè il bene sia causa » (efficiente e movente e formale). « Poi-
« chè nol dicono tale semplicemente, ma tale per accidente » (1).

178. Nella qual critica, a me sembra che Aristotele con-
fonda insieme sistemi disparati, e dica oscuramente delle cose
vere e false. Ma per evitare lunghezza contentiamoci di fare le
seguenti osservazioni:

1° Coll'ammettere solo la mente pratica d'Anassagora, si
può in qualche modo spiegare il moto e la distribuzione or-
dinata delle nature, ma non l'essenza di queste. Manca dunque
la *causa formale* delle singole nature; benchè anche l'ordine
è una *forma* che vien data a un complesso di nature; manca
dunque la *causa formale* in parte. C'è però la *causa movente*
e *ordinante*. Dico anche la *causa ordinante*, perchè dall'ordine
del mondo Anassagora fu mosso a porre la mente come causa;
e quest'ordine non può essere regola ad una mente d'opera-
re, se non è *ideale*. C'era dunque nella mente d'Anassagora
l'ordine ideale, ma implicito, che doveva essere poi reso espli-
cito dai progressi della filosofia. Di più l'*ordine ideale* è una
moltiplicità d'idee specifiche, connesse in un dato modo: c'e-
rano dunque anche le *idee* delle singole specie degli enti, ma
più implicite ancora, perchè non erano che implicite nell'or-
dine ideale, esso stesso implicito.

2.° Coll'introdurre poi le specie o idee esplicitamente,
come fecero i posteriori filosofi, si diede la *causa formale* delle
varie specie di enti; ma le sole idee non contengono la *causa
movente ed efficiente*. Tuttavia è ingiusto accusar di questo
difetto il sistema delle idee, quasi che quelli che hanno ag-
giunte le idee avessero poste queste sole, e tolto via la *mente
pratica* movente ed efficiente, a cui aggiungevano le idee, o
in cui piuttosto le trovavano. Tuttavia, che gli amatori delle idee
esagerassero talvolta la potenza di queste, e le rendessero at-
tive, quando per sè non sono tali, dimenticando così la vera
causa reale (e non ideale), efficiente e motrice; questo non si

(1) Metaph. I, 7.

può negare. E anche noi abbiamo già avvertito, che lo stesso Platone cade talora in questa confusione, attribuendo alla mente speculativa l'efficacia che è solo della pratica; che è la confusione opposta a quella d'Anassagora.

3.° Il dire che l'*ordine* che stava presente alla mente d'Anassagora, o le *idee* che stavano presenti alla mente di Platone, erano bensì un bene, ma che così ponevasi ciò ch'era causa di produzione e di moto non semplicemente, ma per accidente (οὐ γὰρ ἁπλῶς, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς), e non come di natura sua atto ad esser tale, è vero in questo senso: che nè pure il bene per sè move, se non ci è una volontà che sia mossa e si mova; e lo stesso è a dire dell'idea del bene: sicchè non basta il bene per istabilire una vera causa in atto di moto. Ma il dare quest'accusa a Platone, quasi che egli non avesse posta altra causa di moto che le idee, è ingiusto, come vedemmo, aggiungendo Platone alla pura *mente* l'anima, che è il principio soggettivo volente e operante. Anche in quella nobilissima censura, che Socrate fa nel Fedone ad Anassagora, perchè, dopo aver questi detto che la mente ordinatrice è causa di tutto, lasciò da parte questo principio, e cercò le cause fisiche, Platone prova il contrario. Poichè in quel luogo Socrate non esclude le cause fisiche; dice solo, che non contengono l'ultima ragione, per la quale le cose sono piuttosto in un modo disposte, che in un altro; e in questo senso non appartiene loro il nome di *causa*, ma di *condizione* necessaria alla causa, acciocchè produca quell'ordine. Così la causa, per la quale Socrate allora trovavasi in prigione, seduto sul letto, era la sua volontà, e non gli organi del suo corpo: « Il chiamar « cause tali cose, è troppo assurdo. Che se alcuno dicesse, « che senza avere tali cose, cioè le ossa e i nervi ed il re- « sto, non sarei capace di far ciò che voglio, direbbe vero; « ma il dire che queste cose sono la causa del mio operare, « mostrerebbe troppa debolezza di mente, ed incapacità di di- « stinguere che altro è la causa vera, altro è ciò, senza cui la « causa non sarebbe causa » (1). Quello dunque, a cui Platone

(1) Phaed. 99 A, B. — Platone nota altresì, che Anassagora non disse in che consistesse il bene. Ma chi potea dirlo? Lo stesso Platone nol disse, e ne parla come d'una cosa arcana (Vedi la nostra *Introduzione alla Filosofia, Discorso degli studî*, ecc. N. 72, 73).

riserva il nome di *causa*, è la *ragion sufficiente*, che non è mai tale, se non è ultima e completa; il che non esclude una forza efficiente e motiva nella realtà finita; ma questa dipendendo, come da sua guida, dalla ragione, ossia dall'idea, in siffatto senso non è causa, ma condizione, strumento e oggetto di quella.

4.° Inoltre Anassagora non mostrò il nesso tra la *mente* e il *principio sensitivo* ed operativo, senza il quale la mente rimane divisa dalle cose reali, e però sterile; al che pare riguardare Aristotele, quando scrive: « Il solo Anassagora poi « dice la mente essere priva di passione: ma in qual modo, « tale essendo, ella conosca, e per qual causa, nè egli lo dice, « nè da' suoi detti si può raccogliere » (1). E in questo si dee trovare la ragione per cui egli fece così scarsa applicazione del gran principio da lui posto, usando della mente, secondo l'osservazione d'Aristotele, quasi d'una macchina, solo quando non trovava a dare fisiche ragioni (2). Poichè, quantunque abbia posta la mente come principio del moto (ἀρχὴν κινήσεως), e fors'anche anima del mondo (ψυχὴν τοῦ κόσμου); tuttavia, avendola fatta senza mistura alcuna, e non avendo parlato del modo della sua unione all'anima sensitiva, rimase inesplicabile la comunicazione del moto dalla mente alla materia (3); in quanto poi la mente sembra che per lui fosse

(1) De An. I, 2; III, 4.

(2) *Nam et Anaxagoras tanquam machina utitur intellectu ad mundi generationem; et cum dubitat propter quam causam necessario sit, tunc eum attrahit, in ceteris vero, magis cetera omnia quam intellectum, causam eorum quae fiunt ponit.* Metaph. I, 4.

(3) Come i precedenti Jonî, ponendo attenzione al principio animatore e sensitivo, supponevano e sottintendevano in esso la mente; così Anassagora, ponendo attenzione alla mente, supponeva che in essa ci fosse il principio sensitivo. La traccia di questa maniera di pensare, cominciata da Anassagora, vedesi nel trattato che porta il nome di Timeo da Locri, dove si dice che « tutte le cose si riducono all'*idea*, alla *materia*, e al *sensibile*, come lor parto ». Il sensibile si fa nascere dall'unione dell'idea colla materia. Ma è manifesto, che una tale unione non si può concepire senza qualche cosa di mezzo tra l'idea e la materia, e questo mezzo è appunto il principio sensitivo, che si passa sotto silenzio. La materia non può essere animata immediatamente dall'idea e così resa sensibile; perchè l'idea non è sensibile. Questa idea è la mente d'Anassagora, che rimane in aria,

l'ordine stesso, cioè l'ideale, ella dovea essere, come osserva pure Aristotele, piuttosto causa della immutabilità delle cose, che della loro variazione. E questa probabilmente si fu la ragione, per la quale il suo discepolo Archelao, facendo retrocedere la filosofia, ricadde nell'*animalismo* degli Jonî precedenti (1).

179. Se si volesse osservare l'analogia, che passa tra i filosofi di cui abbiamo fin qui fatto cenno, e le tre stirpi principali del genere umano, io non dubiterei di ravvisare nella mente impermista d'Anassagora il primo saggio luminoso dell'ingegno giapetico, e di affermare la filosofia jonica più antica essere derivata dal sistema religioso camitico. Tra questi, parmi che si collochi il Pitagoreismo quasi intuizione semitica, guasta però dalle camitiche superstizioni, che si trasforma in Filosofia. Pitagora in fatti viene in iscena come un sacerdote, un iniziatore, un taumaturgo. Se non che le poche traccie, che rimangono delle dottrine proprie di quest'uomo, sono confuse con quelle de' suoi discepoli, e non si possono assegnare con precisione i gradi di sviluppo, che percorse il pensiero del maestro nella sua scuola.

Questo ci sembra poter affermare, che Pitagora portò l'astrazione più avanti de' suoi predecessori. Contemporaneo d'Anassimene, e discepolo d'Anassimandro, che avea posto per principio un astratto, cioè l'infinito nel senso d'*indeterminato*, ritenne questo pensiero. Da Ferecide, altro suo maestro, sembra avere imparato che il *determinato* è più perfetto dell'indeterminato; chè per questo appunto Ferecide pose per principio la terra (siccome cosa formata e determinata), e non l'*acqua* (quasi semente imperfetta), come avea fatto Talete (2). Così trovò due principî di cui constavano le cose, l'indeterminato (*τὸ ἄπειρον*)

---

senza comunicazione possibile col mondo. Conveniva dunque, che questa mente si supponesse acchiudere il principio sensitivo. Non fu dunque mai conosciuta pienamente la diversa natura di queste tre cose idea, mente, principio sensitivo; ma più o meno rimasero tra loro confuse.

(1) Plutarch. De placit philos. L. I, c. III, 12; Sext. Empyr., adv. Mathem. L. VII, adv. Logic. L. I, 138, 139; Stob. Eclog. physic. L. I, c. III.

(2) Sentenza di Ferecide conservataci da Aristotele è che « il primo producente sia ottimo » Metaph. XIII, 4, *τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι.*

e il determinato (τὸ περαῖνον, — πέρας ἔχον); i quali a parer d'Aristotele si trovano anche nella dottrina d'Anassagora, o da questa facilmente si deducono (1). Ma da questo è facile considerare che l'indeterminato passa a essere determinato, quando gli si aggiunga la *determinazione*. La determinazione adunque, che è il determinante, si distinse come un terzo principio (πέρας, τὸ πεπερασμένον). Finalmente chi poteva aggiungere la determinazione all' indeterminato? Quest'aggiunta dovea farsi da qualche *causa*: la causa dunque (τὸ αἴτιον) apparve come un quarto principio delle cose tutte. Questi sono i quattro principî pitagorici, su cui tutto il Pitagorismo si fonda, e di cui fa continuamente uso Platone, specialmente nel Filebo, dove gli enumera ordinatamente (2). Sono principî astrattissimi, che devono poi essere applicati a spiegare la costituzione di tutti gli enti reali, cioè 1° Iddio; 2° il Mondo; 3° l'Uomo.

180. Ma prima di questa triplice applicazione, che si trova fatta nella dottrina della scuola pitagorica, su quelli elementi s'esercitò ancora l'astrazione, o almeno si volle stabilire il loro rapporto; e questo si fece per via di numeri (3). Ed eccoci ritornati a quello, da cui abbiamo dato principio a questo discorso.

Si considerò dunque che la determinazione, il determinante, il fine, il finiente (πέρας) avea natura d'unità, perchè unifica quell' indeterminato a cui s' impone, onde all' uno anche s'attribuì la natura di *causa formale*. Questa è la *monade* pitagorica (ἡ μονάς).

L'indeterminato, potendo ricevere diverse determinazioni e quindi divenire diversi enti determinati senza che si sappia,

---

(1) « Dice poi (Anassagora), che tutte le cose sono miste, eccetto la « mente. Ora da queste cose accade ch' egli dica principî anche lo stesso *uno*, « poichè questo è semplice ed impermisto, e l'*altro*, in qualche guisa ente. « Laonde poniamo l' *indeterminato*, prima che sia determinato e che qual- « che cosa partecipi della specie » (che la determina). Metaph. I, 8.

(2) Phileb. p. 23. seqq.

(3) Secondo il progresso del raziocinio pitagorico, prima pensavano i principî, cioè l' indeterminato, la determinazione ecc.; e poi convertivano questi in numeri, prendendo i numeri come fossero que' principî. Questo risulta dall' attenta considerazione di ciò che dice Aristotele de' Pitagorici (Metaph. I, 5–8), e dall'intrinseca connessione de' concetti.

innanzi al suo ricevere la determinazione che lo compie, quale sia di essi, aveva in sè una pluralità potenziale; onde si considerò come *pluralità*, e gli s'attribuì la natura di *causa materiale*, da Platone spesse volte chiamato il *grande* e il *piccolo* (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν). Questa è la *diade* pitagorica (τὴν ἀόριστον δυάδα).

L'unione dell'indeterminato colla determinazione costituisce l'ente intero; a segnare il quale si applicava il numero tre, che è considerato come il numero perfetto, risultante da' due primi. Questo è il ternario pitagorico (1).

Finalmente la causa che è necessaria acciocchè avvenga l'unione della determinazione coll'indeterminato, e che si trova col pensiero dopo que' tre primi, è il *quaternario* de' Pitagorici.

Questi erano i quattro principî costituenti la prima e fondamentale tetracte (τετρακτύς) pitagorica. Il complesso di questi primi quattro numeri si credea contenere la spiegazione della natura di tutte le cose, κλειδοῦχος τῆς φύσεως. Sommati dunque insieme, s'ebbe il numero dieci, breve simbolo dell'universo sapere: il denario pitagorico (δεκάς), nel seno del quale giacevano tutti gli elementi delle cose, onde da' Pitagorici si considerava come il numero perfetto.

Ma questa decade non sarebbe cosa reale, se non avesse in sè unità. D'altra parte, questa decade era più eccellente dei numeri anteriori, chè li conteneva; e Pitagora, come abbiam veduto, avea imparato da Ferecide che il primo produttore dovea esser perfetto, τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον. Dovendo dunque fare che il denario fosse il principio de' principî, e perciò realissimo e compitissimo, gli diede l'unità perfetta, e fu l'*uno primo*, anteriore all'uno numerico e agli altri numeri, τὸ πρῶτον ἕν (2). « E la decade, scrive Niceta, dicesi la prima *unità per-* « *fetta*, e generatrice della perfezione: poichè c'è anche una « altra unità, cioè la prima unità; ma essa, quantunque sia il

(1) Cf. Plotin. Aennead. L. V, c. VI.

(2) Cf. Arist. Metaph. I, 5; XIII, 6; XIV, 1, 3 — Eudor. ap. Simplic. in Physic. Arist. I, 1; Moderat. ap. Porphyr. § 48, 52—Stob. Eclog. Physic. I, 1 — Sext. Empyr. Adv. Mathem. L. X, adv. Physic. L. II, c. IV, 292; Damascius, De Princip. p. 117 segg. 149, 156, 372 ed. Kopp.

« principio de' numeri e li procrei, non è tuttavia perfetta. Ma « la prima decade ha queste due prerogative: l'una, che è per« fetta, come quella, fino alla quale va la serie de' numeri che « di poi ritorna (1); l'altra, che è la procreatrice della perfe« zione, poichè produce il numero centenario che è perfettis« simo » (2).

Stabilita così l'Ontologia su que' quattro principî, e inventato un linguaggio (chè quel de' numeri è un linguaggio), che era quasi un algorismo che riduceva il ragionamento ad una specie di computo, se ne fece l'applicazione ai tre oggetti massimi della filosofia, cioè a Dio, al Mondo all'Uomo (3).

---

(1) Il sistema de' numeri arabici, che si vogliono d'origine pitagorica (v. Conr. Mannert, *De numerorum, quos arabicos vocant, vera origine pythagorica*. Norimb. 1801), ha per base il dieci. Se questo sistema è veramente d'origine pitagorica, può essere stato preso il dieci per le sue proprietà opportune al calcolo; ma non parmi che la perfezione, che si dava a questo numero, tragga la sua origine, come dice Niceta, dall'esser base del computo. L'esser preso a quest' uso fu l'effetto della perfezione di detto numero, e non la causa; potendosi prendere qualunque altro, come numero in cui termini la serie delle cifre, e dopo cui ritorni.

(2) Nicetas in Gregor. Nazianz. Orat. XLII.

(3) Avverte nondimeno Aristotele, che l'applicazione che ne fecero gli antichi Pitagorici è oscura, poichè dice: « Ma in che maniera » que' principî o elementi contrarî « li applicassero alle dette cause, » (materiale, formale ed efficiente), « non fu certo da essi chiaramente determinato; pare « tuttavia, che pongano gli elementi come nella specie della materia: poichè « dicono che la sostanza consta e si compone da essi ». Metaph. I, 5 — Parendo indubitato da questo, e da altri luoghi degli antichi, che nè le idee de' primi Pitagorici fossero bastevolmente distinte, nè il loro linguaggio preciso, è da interpretare la loro mente nel modo più ragionevole. Quindi parmi che convenga attenersi principalmente a quella sentenza « gli enti essere imitazioni de' numeri » *μίμησιν εἶναι τὰ ὄντα τῶν ἀριθμῶν* (Arist. Metaph. I, 3; XII, 6), e però esser essi diversi da' numeri; sentenza confermata da un passo di Teanone, conservatoci da Stobeo (Eclog. Physic. I, 13): « Odo veramente dire a molti Greci, che Pitagora opinasse tutte le cose « nascer da' numeri; ma egli non diceva tutte le cose nascer da' numeri, « sibbene secondo i numeri (*οὐκ ἐξ ἀριθμοῦ, κατὰ δὲ ἀριθμὸν*). Poichè, come il « numero è il primo che abbia un ordine, così quelle cose che si numerano, « in questa maniera si dicono prima, seconda, e così di seguito ». Secondo il qual concetto i numeri pitagorici non sono che una teoria astrattissima, atta poi ad applicarsi alle realità; e così noi la proponiamo; e a questo

181. E quant'è a Dio, non è maraviglia se il Pitagorismo rompesse a que' due scogli, a' quali ruppero tutte le filosofie anteriori al Cristianesimo; il quale solo ne diede al mondo la pura e completa cognizione. Questi due scogli sono opposti tra loro, e pure tali, che in entrambi incappa l'umana speculazione, cioè: 1° il comporre Iddio, in parte, di astrazione; 2° il comporlo di realità finite. L'uno e l'altro di questi errori dipende dalla difficoltà d'intendere l'unità e la semplicità perfetta di Dio, tale di cui non c'è esempio nella natura (*Teodicea* 55–74).

1.° E quanto alla prima, si consideri che, come tutte le qualità di cui l'uomo ha esperienza, così quella dell'esser uno ammette due maniere di astrazioni: 1° quella degli *aggettivi sostantivati* (1), 2° quella della *qualità pura astratta*; i quali due modi nello sviluppo psicologico dell'astrazione si succedono (*Psicol.* 1462–1475). Che se ad essi si unisce la forma di aggettivo semplice connesso col sostantivo, si avranno i tre significati della parola uno. La qualità astratta si considera dalla mente nostra, dotata d'un pensar formale, come anteriore al subietto che può di essa partecipare, di maniera che il secondo grado d'astrazione è logicamente anteriore al primo: così l'*unità* è anteriore all'*uno*, benchè l'uomo nel suo sviluppo pensi quella dopo di questo. Ora accade che, rispetto a tutte

---

conviene quel passo di Stobeo, in cui promette di esporre ciò che ragionò Pitagora de' *numeri in comune* (Stob. Eclog. Physic. I, 2); passo perduto, con che distingue la teoria *comune* ed astratta de' numeri dalla loro applicazione ai reali. Tuttavia, come si vedrà, l'antico Pitagoreismo non fu coerente, ma andò colle espressioni vacillando, ora intendendo i numeri in un modo, ora nell'altro.

(1) Queste due espressioni, *aggettivi sostantivati* e *sostantivi qualificati*, devono entrambi ritenersi, perchè significano veramente cose diverse: il primo è un astratto di primo grado, chè non s'applica ancora ad alcun reale; il secondo è lo stesso astratto di primo grado già destinato a significare un reale. A ragion d'esempio, l'*alto* può significare tutto ciò che è alto, senza che sia applicato a niun reale che abbia la qualità dell'altezza, e in tal caso è un *aggettivo sostantivato*; ma può applicarsi ancora a significare un reale, per esempio, il Cielo (κατ' ἐξοχὴν), di maniera che, quando si dica l'*alto*, s'intenda il Cielo, ed allora merita il nome di *sostantivo qualificato*.

le cose finite, l'idea e gli elementi dell'idea, tra' quali c'è l'unità (*Ideol.* 575-581), sieno veramente anteriori anche in se stessi al subietto reale; e l'uomo non ha in tutta la natura altro esempio del contrario. Ma in Dio la cosa non va così, perchè l'unità e tutte l'altre qualità divine non hanno alcuna separazione nell'essenza divina, e però niuna anteriorità o posteriorità. Questo è quello che non fu mai veduto da nessun filosofo antico, applicando tutti a Dio stesso il modo di ragionare umano, che vale solo pel creato. E veramente, distinguendosi l'*unità* dall'*uno*, quella si fece essenza di questo, e questo come subietto partecipe di quella. Onde si disse, che l'*uno* stesso non era uno, se non per l'*unità* di cui partecipa. Il che è un primo abuso d'astrazione, se ciò si dice dell'uno puro e astratto; perchè in tal caso l'unità e l'uno sono lo stesso, considerato in due modi dalla mente, cioè in sè (unità), e nella possibilità di essere partecipato (uno). Che se, dicendosi *uno*, si sottintende un ente qualunque che partecipa dell'unità, e così diventa uno; in tal caso è vero che l'uno, cioè l'un ente, si fa per la partecipazione dell'unità, trattandosi delle cose finite, nessuna delle quali è così semplice e compiuta, che non racchiuda in sè qualche moltiplicità la quale abbia bisogno d'esser legata dalla partecipazione dell'unità e resa una; ma non è vero di Dio, il quale non ammette alcuna moltiplicità divisiva (non essendo tale quella delle persone, in ciascuna delle quali è tutto Dio, e non una parte), nè dipende da cosa alcuna, ma è tutto in sè solo, uno, semplice, compiuto ed assolutissimo. Ora la scuola pitagorica avendo cominciato a stabilire i quattro principî astratti, e poi unitili nel *denario*; questo fu il rappresentante del Dio pitagorico (1). Ma il numero dieci non ha

---

(1) Niente vieta che si prenda il *denario* tra' numeri pel simbolo di Dio, quando si avverta che un numero non vale a rappresentarlo compiutamente. Il che fece Filone nel libro « De congr. quaerendae erudit. p. 439 (grec.). « Poichè avevano imparato a prestar vero culto al *decimo* e solo » (Dio) « non « falsamente (τὸν δέκατον καὶ μόνον), trascendendo il novenario sensibile, creduto « Dio. Chè il mondo si distribuisce in nove parti: otto in cielo, la suprema « sfera, e le altre sette delle stelle erranti aventi simili corsi; nona poi « la terra coll'acqua e l'aria. Una poi è la cognazione di loro, che varie

l'unità in sè, perchè è molteplice, sibbene la partecipa; e così s'ebbe un concetto assai imperfetto della divinità.

Ogni numero infatti, che non sia l'uno, dee partecipare dell'unità, acciocchè sia un solo numero e non più. Ed è questa la vera ragione, per la quale i Pitagorici ammettevano una unità anteriore ai numeri tutti, e di questi generatrice; e dicevano, questo primo uno essere ad un tempo pari e dispari (ἀρτιοπέριττον): chè infatti tanto i numeri pari, quanto i dispari, sono numeri, cioè ciascuno di essi è un solo numero, a condizione che la sua moltiplicità sia contenuta insieme dall'*unità*, nella quale la mente lo considera; onde l'unità è quella che informa tutti ugualmente i numeri, e li fa essere quello che sono (1).

In questa maniera si veniva a stabilire un'*unità astratta*, anteriore a Dio stesso, e informatrice di Dio stesso, senza accorgersi che in quello stato di astrazione, non era in sè, ma puramente alla mente che così la separava da tutto il resto. E quell'unità, astratta essenza, presa come qualche cosa da

« mutazioni ricevono. Ora il volgo prestava culto a queste nove parti, e al « mondo dall'union di esse risultante; ma l'uomo perfetto al Dio decimo, « Opifice superiore a queste ». Onde anche a' Padri della Chiesa de' primi secoli il *vero denario* fu Cristo, il cui nome comincia da un jota coll'accento acuto, che nel computo greco ha la potestà di 10; i luoghi de' quali possono vedersi nelle note del Cotelerio alle Costitut. Apost. II, 25. Tra essi Padri vedasi specialmente Clemente Alessandrino, Paedag. II, 4; III, 12; Strom. VI, 16. — È degno d'osservazione, che già S. Barnaba nella sua Lettera, c. IX, fa uso della teoria pitagorica de' numeri per simboleggiare i misteri di Cristo. V. l'illustrazione del Cotelerio.

(1) Così Sesto: *A prima quidem unitate unum: ab unitate autem et interminato binario, duo: bis enim unum, duo:—similiter autem reliqui quoque numeri ex his fuerunt effecti, uno quidem semper ambulante, interminato autem binario duo gignente, et numeros in infinitam extendente multitudinem. Dicunt autem in his principiis unitatem tenere rationem causae agentis, binarium autem materiae patientis.* Adv. Math. L. X, adv. Physic. L. II, 276, 277. Le prime parole di questo luogo dimostrano come si astraeva l'*unità* dall'*uno*, qual causa formale di questo: allo stesso modo l'unità era forma d'ogni altro numero, che non sarebbe stato un numero se non fosse stato uno. Le parole seguenti dimostrano come si considerava l'uno qual causa efficiente, prendendosi la *diade* nel senso di replicazione dell'uno: era dunque l'uno causa efficiente degli altri numeri col replicarsi.

sè, originò poscia le sottigliezze de' nuovi Platonici, che tentarono di conciliarla colla divina natura, come pure i giochi dialettici di cui è tessuto il Parmenide di Platone.

2.° Il secondo difetto del concetto pitagorico di Dio, comune anch' esso a tutta la gentile filosofia, si fu di non separare bastevolmente Iddio dal mondo. E veramente si consideri che, risultando il denario dalla somma de' quattro numeri precedenti, egli aveva nel suo seno anche la *diade* cioè l'indeterminato, e la *triade* che è l' indeterminato che avendo già ricevuto la sua determinazione, è divenuto determinato. Questa maniera di concepire somministrava una maniera di spiegare come da Dio fosse uscita la materia, e l'ordine aggiunto a questa, cioè il mondo; ma era una spiegazione che non usciva dall'*emanatismo*, a cui consegue necessariamente il *panteismo*. Onde i Neoplatonici dissero poi, che la *materia* era uscita dalla *materialità*, cioè dall' *idea* della materia, che era in Dio; invece della qual idea (poichè questa parola non era ancora usata in questo senso), i Pitagorici ponevano pure in Dio (1) la diade nella condizione di numero celeste e soprasensibile; e quest' era, a dir vero, ciò che potevano dire di più vicino al concetto di creazione (e tal fu probabilmente anche la sentenza di Platone), al quale non si potevano elevare. Il che vediamo negli stessi nostri tempi avvenuto all' Hegel, che medesimamente dall' idea pretese di cavare la materia; errore strano, in cui non sarebbe mai incorso, se non avesse perduto di vista il lume della cristiana sapienza, rientrando nella condizione de' filosofi anteriori a Cristo. Così nel Dio di Pitagora era l' uno come forma di se stesso e dell' altre cose, era il due come materia indeterminata, era il tre cioè il mondo, era il quattro cioè la causa di tutte le cose.

182. Si consideri ora, che non era per anco stabilita chiaramente la distinzione tra la *forma ideale*, e la *forma reale* dell'essere; la quale ricevette importanza nella filosofia solo allorquando Socrate e Platone v'introdussero la dottrina delle idee, e resero

---

(1) Jamblico.

necessario e solenne questo vocabolo, che fino ad essi valeva altro. Rimossa questa distinzione, più cose si spiegano, che altramente rimarrebbero incerte e perplesse nella storia della filosofia pitagorica.

1.° E primieramente s' intende come Aristotele potea dire che i numeri pitagorici fossero *sensibili*, laddove que' di Platone *intelligibili* (1). Quelli fossero le cose stesse reali, questi le idee (2). In fatti, prima della dottrina delle idee doveano confondersi i numeri ideali co' reali; poichè si parlava de' numeri in un modo assoluto senza distinzione delle forme dell'essere. « I Pitagorici », così Aristotele, « dissero medesimamente esser « due i principî: solo aggiunsero ciò che è proprio di essi, che « il finito e l' infinito e l' uno non istimavano punto essere « qualche altra natura, come fuoco o terra o alcuna cosa si« mile, ma essere lo stesso *infinito* e lo stesso *uno*, sostanza di « queste cose, delle quali si predicano; e perciò essi esser numero « e sostanza di tutte le cose » (3). Dalle quali parole si vede, che i Pitagorici antichi prendevano degli *astratti*, quali sono i numeri, per le *realità*: il che era un manifesto abuso d'astrazioni. Ma tutti quelli che convertono i reali in astratti, sono poi obbligati nel progresso del discorso a fare anche il contrario, cioè a convertire gli astratti in reali; e così, confuse le due cose insieme, le contraddizioni sono inevitabili. Onde Aristotele prosegue dicendo che « della stessa quiddità comin« ciarono per verità a dire, e a definire, ma ne trattarono assai « semplicemente » (4). Quindi non dee far meraviglia, se Aristotele in un luogo dica che i Pitagorici « non ricevettero i « loro principî dai sensibili » (5), avendoli presi dall' astrazione matematica; in un altro, che i loro principî, i numeri, erano i sensibili, a differenza di Platone che li faceva intelligibili (6); e incorra nell' altre contraddizioni che abbiamo ve-

---

(1) Metaph. I, 8.
(2) Ibi.
(3) Ibi. I, 5.
(4) Ibi.
(5) *Ea non ex sensibilibus acceperunt.* Metaph. I, 8.
(6) *At ille quoque (Plato) numeros putat et illa esse et horum causas, sed intelligibiles quidem causas, hos vero sensibiles.* Ibi.

duto a principio. Conviene dunque, per dire qualche cosa di certo, vedere come il sistema pitagorico si sviluppò posteriormente nelle mani di quelli, che succedendo nella scuola italica, credettero d' applicare i principî ricevuti. I quali però non riuscirono mai a stabilire un sistema del tutto coerente e perfetto, per la soverchia indeterminazione de' principî su cui si travagliavano; ma gli svolgimenti di un sistema entro la scuola a cui è affidato, pongono in facoltà di portare giudizio della virtù del seme, e di quello che ne' principî della scuola ci ha di vero, o di falso, o di mancante.

2.° Si spiega in secondo luogo l' incertezza, che apparisce ne' Pitagorici circa la questione, se Iddio sia un essere puro separato essenzialmente dal mondo, o con questo commisto, e in questo infuso com'anima. Poichè quelli che considerano, che Iddio si fa essere *unità*, credono che la scuola di Pitagora l' ammettesse come separato e semplicissimo (1). Ma quelli che considerano che Iddio è il *denario*, nel quale non c' è solo l' uno, ma il due cioè la materia, e il tre cioè il mondo, descrivono il Dio di Pitagora come anima del mondo (2): onde i celebri versi di Virgilio (3), e questi pur belli di Cicerone:

---

(1) Così Galeno: *Pythagoras ex hisce, quae ipse inter principia collocavit, Unitatem, hoc est Unius naturam, et mentem ipsam Deum atque Bonum existimavit — Quae omnia illuc tendunt, ut Deum mentem esse significent nulli materiae commixtam, nullique affectui obnoxiam.* Hist. Philosophiae, sect. 26.

(2) Così Cicerone: *Pythagoras censuit, animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur.* De N. D. I, 11 — Clem. Alex. puro: *Nec praetereundus est Pythagoras, cujus haec sunt verba: « Deus quidem est unus: nec is extra hunc rerum ordinem, « sed in eo, totus in toto orbe, praeses omnis generationis, universorum « temperatio, qui semper est, suarum compositionum, operumque omnium « auctor, luminare coeli et pater omnium, mens et vita totius orbis, omnium motus.* Cohort. ad Gent. VI; Cf. Justin. M. Cohort. ad Graec. XIX; Cyrill. Alex. contra Julian. I; Minut. Felic. Octav. c. XIX; Salvian. De gubernatione Dei, L. I, init.; Lactant. Divin. Instit. L. I, c. V.

(3) Virgil. Georg. IV, vs. 220, sqq.; Aeneid. VI, vs. 724, sqq.

Principio aetherio flammatus Jupiter igni
Vertitur, et totum collustrat lumine mundum,
Menteque divina coelum terrasque petessit;
Quae penitus sensus hominum vitasque retentat,
Aetheris aeterni septa, atque inclusa cavernis (1).

Quelli poi che consideravano, che nel detto Dio pitagorico c'è il quattro, cioè la *causa,* affermavano essere Iddio causa del mondo, e s'industriavano a dimostrare che Iddio è separato dal mondo, come la causa dal suo effetto (2). E quelli finalmente, che consideravano che Iddio è il *denario* nel quale si contengono tutti i quattro numeri primitivi, toglievano a dimostrare ch'egli era ad un tempo e causa del mondo, e contenente ab eterno il mondo, ed anima del medesimo; e questo, a quanto mi pare, è il sistema che Platone svolge nel Timeo. Il che dichiaravano in questo modo: che, quantunque il mondo si ponga coeterno con Dio, riman sempre vero che egli lo fabbrica dandogli di continuo l'ordine e la forma e, se si vuole, anche la stessa sussistenza, come quello che è in esso la virtù e causa efficiente che opera incessantemente e lo contiene, e gli aggiunge la determinazione, senza la quale non potrebbe essere, e la vita, senza la quale non potrebbe muo-

---

(1) De Divinat. I, 12.

(2) Dice Siriano nel suo Commentario ad Aristotele, Metaph. XIII: *Omnino autem nec a quasi oppositis viribus incipiebant, sed et quod ulterius erat norant, ut testatur Philolaus, Deum dicens finem et infinitatem constituisse, per finem quidem Uni cognatiorem ostendens omnem coordinationem, per infinitatem vero eam, quae ab hac est diminuta; et adhuc ante duo principia unam et singularem causam, et ab omnibus abstractam praeponebant, quam Archytas quidem causam ante causam esse dicebat, Philolaus vero omnium principium esse affirmabat.* Così Siriano. Ma è da osservare, che il dire che « Iddio costitui il fine cioè la determinazione, e l'infinità cioè l'indeterminato » altro probabilmente non vuol dire, se non che, avendoli in sè uniti, li distinse; e il dire che « avanti i due principî preponeva una causa unica » è da intendersi che preponeva una causa avanti i due *principî distinti*, il che non toglie che questi due principî nello stato d'unione non fossero in quell'ente, in cui era anche la causa della loro distinzione o separazione. Onde la causa considerata da sè sola, come superiore ai due principî, con proprietà dicesi *astratta*.

versi. Onde dicevano che « il mondo è nato, non secondo il tempo, ma secondo il concetto » (κατ' ἐπίνοιαν) (1).

Di qui è che Opsimo definiva Iddio « ciò, di cui il numero « massimo supera il numero a sè più vicino ». E questo numero più vicino era il nove, pel quale s'intendeva l'Universo. « Laonde, dice Atenagora, se il massimo numero, come piace « a' Pitagorici, è il denario, essendo quello che contiene in « sè il quaternario, e tutte le ragioni aritmetiche ed armoni- « che, e a lui precede come prossimo il novenario; Dio è l'u- « nità, cioè uno. Poichè il massimo numero supera dell'unità « quello che gli è prossimamente minore » (2). Ma quest'unità, che s'applicava a Dio, non era tuttavia divisa dal nove cioè dal mondo, ma era nel denario insieme con esso, come suo compimento.

Laonde, come il denario si diceva anco « fonte e radice « dell'eterna natura » (3), così del pari dicevasi essere la stessa *natura;* comprendendosi sotto questa voce quel tutto che risulta da Dio unito al mondo, come si scorge da questo luogo di Stobeo: « Pitagora, figliuolo di Mnesarco Samio — ebbe per « principî i numeri, e le loro armonie, e gli elementi compo- « sti dagli uni e dalle altre. E numera la monade e il binario « principî de' numeri. Un principio egli stende alla causa ef- « ficiente della forma, cioè al nume del Cielo, e l'altro alla « passione della materia, cioè al mondo visibile. Attribuisce « poi la natura al numero denario, perchè giunti gli uomini « a contare fino al dieci, fanno ritorno all'unità. E anco « dice la forza del denario consistere nel quaternario, perchè « si compone delle parti di questo, oltrepassate le quali, è « oltrepassato anch'esso ». Di che prosegue a dire come

---

(1) Stob. Eclog. Phys. I, 25. Poco appresso si pone in bocca ad Eraclito la stessa sentenza.

(2) *Philolaus autem, tanquam in carcere omnia a Deo comprehendi asserens, et unum esse, et supra materiam esse demonstrat. Lysis vero et Opsimus Deum definiunt, alter quidem numerum non enarrabilem, alter autem id, quo maximus numerus proximum sibi numerum superat, etc.* Legat. pro Christian. 6.

(3) Carm. aur. vs. 47.

il'giuramento santissimo de' Pitagorici si faceva pel quaternario (1).

183. Dalle quali cose sembra manifesto, che la scuola pitagorica, prendendo il modello dall'uomo, considerava l'università delle cose come un unico animale intelligente, il quale talora dicevasi Dio, riserbandosi altre volte questo nome alla sua parte più nobile ed elevata, cioè alla intelligenza (2); la quale, informando tutto, si considerava come causa efficiente, fabbricatrice del tutto, avente in sè le forme, colle quali ordinava e ornava le altre parti del mondo, rendendole simili a sè, cioè alle forme, che essendo in essa con essa stessa si confondevano. Così, quando Platone nel Timeo descrive Iddio che raziocina e conteggia intorno a un Dio quando che sia futuro (3), dà il nome di Dio e alla Mente ordinante e al Mondo da essa ordinato. Di che anche la pluralità degli Dei secondari, comunicandosi la mente e l'anima del tutto, e costituendosi ne' corpi organizzati celesti e terrestri (4), detti perciò Dei, come partecipi dell'unica mente ed anima che tutto invade, contiene, informa (5).

---

(1) Eclog. Phys. I, 12.

(2) Così Porfirio: *Jupiter quidem totus mundus dicitur* (ὁ πᾶς κόσμος), *animal ex animantibus, et numen ex numinibus. Jupiter etiam suprema mens omnia producens, quandoquidem omnia sunt mentis opera.* Apud Eus. Praep. Ev. III, 8; et Stob. Eclog. Phys. I, 1.

(3) Tim. p. 34.

(4) Così Onato pitagorico presso Stobeo: *Neque mihi unus videtur esse Deus, verum unus quidem maximus et summus, et universum gubernans: alii autem multi diversis praediti viribus. Imperat autem omnibus is, qui robore, magnitudine, ac virtute praestat.* Eclog. Phys. I, 3. Questa dottrina d'origine antichissima, come dicemmo, si è sempre conservata nelle scuole della filosofia gentilesca fino agli ultimi Neoplatonici, e s'incontra per tutto.

(5) Filolao dice: « L'eterna essenza delle cose e la natura in sè è « solo accessibile alla conoscenza divina, e non all'umana ». E afferma che « niuna delle cose che esistono o si conoscono sarebbe da noi conosciuta, « se quella essenza e natura non si trovasse dentro le cose, di cui consta « il mondo (ap. Boeckh. 19) ». Nulla dunque si conoscerebbe nel mondo, se egli non fosse nel mondo: l'uomo conosce perchè ha in sè Dio, che è la sola mente che conosce. *Etenim*, come dice Onato pitagorico presso Stobeo, Eclog. Physic. I, 3, *ipse quidem Deus animae mens est, et mundi totius princeps, potestates autem ejus sunt veritas, et opera, atque facta,*

184. Se si confronta questa dottrina pitagorica con tutto quello che abbiam detto innanzi intorno al culto camitico, vedesi ben chiaro ch'ella non è punto originale, e che deriva anch'essa dall'Egitto e dalla Fenicia. E in quanto alla dottrina de' numeri, gli Egiziani l'attribuivano al loro Thoth (1). I due principî pitagorici del determinato e dell'indeterminato, rappresentato quello dal numero dispari e questo dal numero pari, rispondono alla due antichissime divinità, il principio maschile ed il principio femmineo. Ed in vero i Pitagorici dicevano il dispari *maschio* e il pari *femmina* (2), e chiamavano il cinque *matrimonio*, perchè è l'unione del due, primo pari, e del tre, che consideravano come primo dispari (Plutarco, *Dell' iscriz. delfica*, 8 *e segg.*; e *Questioni Rom.*). La divinità androgina che, come abbiam mostrato, era l'unione de' due principî anteriore alla loro separazione, trovasi nell'unità pitagorica, maschio e femmina nel tempo stesso (3). Ed è a considerarsi che i due principî pitagorici si prendevano anch'essi per Dei (4), e si narra che Pitagora stesso chiamasse *Dio* e *Bene* la monade, e le desse natura di mente; il numero binario poi lo chiamasse *dèmone* e *male*, congiunto alla pluralità della ma-

---

et universi cura. È sempre lo stesso sentimento, professato specialmente dagli Stoici, che la mente è parto di Dio, e così da Cicerone indicato: *Pythagoras—censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo animi nostri carperentur.* De N. D. I, 11. Onde anche Arriano V, 6: *Cum ergo folia, et corpora nostra sic universitate devincta, tantaque societate copulata sint, quanto magis animi nostri? An cum animi nostri ita sint devincti Deo, ut particulae sint ejus et ab eo quasi avulsae, non omnem eorum motum, ut proprium et cohaerentem, animadvertit?*

(1) Stob. Eclog. Physic. I, 2.

(2) Macrob. in Somn. Scip., L. I, c. VI..

(3) *Unum autem, quod* μονὰς, *idest unitas dicitur, et mas idem et foemina est: par idem atque impar; ipse non numerus, sed fons et origo numerorum.* Macrob. in Somn. Scip. I, 6.

(4) Appresso Stobeo: *Xenocrates, Agathenoris filius, Chalcedonius, monadem ac binarium deos fecit, illam quidem ut marem et patrem ac caeli dominam, quam etiam Jovem, imparem, et mentem appellat: hunc autem ut foeminam et matrem ac sub coelo imperantem, quem Universi mentem vocat.* Eclog. Phys. I, 3.

teria (1); ed anche chiamavano Apollo l'unità, il duale Diana, la triade Dicea o Giustizia, e ad altri numeri davano il nome d'altri Dei, seguendo sempre le tradizioni egiziane (2). E non è egli singolare a vedere che questa stessa dottrina del male, veniente dal principio feminineo e materiale, si sia trovata anche presso gli Americani del Canadà (3)? Che poi ai numeri

---

(1) *Pythagoras de principiis duobus, monadem quidem Deum ac Bonum posuit, nempe mentis naturam, binarium autem numerum, Daemonem ac Malum, cum materiae multitudine conjunctum.* Stob. Eclog. Physic. I, 1; Plutarch., De placit. philos. I, 7 — Il dogma pitagorico che il male consistesse nell'*indeterminato* è chiamato bellissimo da Origene, δόγμα κάλλιστον περὶ τοῦ ἀορίστου εἶναι τὴν κακίαν (Contra Cels. L. IV, 63). Ora, acciocchè questa sentenza sia vera, è necessario interpretarla così: che l'*indeterminato* sia il fonte o la radice del male, non il male stesso; poichè l'*indeterminato* puro non esiste, se non nella mente. Ma potendo l'indeterminato ricevere alcune determinazioni convenienti, o altre disconvenienti, egli ricetta il male quando riceve queste, piuttosto che quelle. Il che nasce da questo, che l'indeterminato non ha, secondo la sua essenza, proprie determinazioni, e perciò queste gli sono accidentali, onde gliene possono essere aggiunte di quelle che non gli convengono.

(2) Plutarco, D'Is. ed Osir. c. X, 63. — Lo Sturzio (Emped. p. 75) congettura, che nel carme perduto d'Empedocle προοίμιον εἰς Ἀπόλλωνα, Apollo fosse τὸ ἓν. Al che s'oppone il Karsten osservando, che secondo Aristotele (Metaph. II, 1), altro era la monade de' Pitagorici, altro quella d'Empedocle, dicendo i primi, come pure Platone, che l'uno e l'ente (τὸ ἓν, καὶ τὸ ὄν) non era altro che l'essenza degli enti, il secondo facendola qualche altro subietto, cioè l'*amicizia*; nel qual luogo io credo il τὸ ἓν si riferisca a' Pitagorici, e il τὸ ὂν a Platone. Ma questo non par sufficiente per abbattere la congettura dello Sturzio, essendo consentaneo al genio d'Empedocle ritenere il nome d'Apollo per la sua monade, benchè mutasse alquanto il significato della monade. D'altronde anch'egli de' quattro suoi elementi faceva altrettanti Dei — Cf. Arist. Metaph. II, 4; dove ripete lo stesso, ma dubitativamente.

(3) Non so se un Dio in quattro persone, o quattro Dei fossero pe' Canadesi il Padre, la Madre, il Figliuolo e il Sole. Certo è che consideravano la Madre come principio del male (Fed. Bern. La-Hontan, *Cerimonie religiose* p. 84). Si osservi qui un altro esempio di quelle Trinità che furono guaste per averci introdotto un quarto principio, quello del male, come fecero gli Egiziani con Tifone, e gl'Indiani con Siva (V. N. 162, pag. 216 segg.). In fatti, tolta via la Madre dalla quaternità canadese, che risponde al numero 2 di Pitagora, il vestigio della Trinità è manifesto nel Padre, o Grande Spirito, nel Figliuolo o Kiel, e nel Sole o Manitù, simbolo del calore e

impari e ai pari molto tempo prima di Pitagora s'attribuissero quelle proprietà e quelle virtù, anche da questo si rileva, che già i Sabini ed altri popoli contemporanei a Numa, se è vero quel che si narra, vollero che i mesi dell'anno fossero di un numero di giorni l'uno impari e l'altro pari; e Numa poi, per la virtù del numero impari, li volle tutti impari, eccetto il Febbrajo (1), il che spiega l'irregolarità apparente che ancor si conserva nel Calendario.

185. Ammise dunque Pitagora la mente, ma la fece abitare nel mondo (κατοικεῖν αὐτὸς ἐν ᾧ πεποίηκε (2)), e non la riconobbe fuori e indipendentemente dal mondo. Sembra dunque verosimile, che il concetto della mente pitagorica non sia al tutto puro, o almeno non indipendente dalla materia come quello d'Anassagora; nel che mi conferma il vedere, che questo filosofo è costantemente lodato dagli antichi come il primo che abbia stabilito una mente del tutto impermista. *Anaxagoras primus rerum omnium descriptionem et modum mentis infinitae vi ac ratione designari et confici voluit* (3): onde non si riteneva che altrettanto avesse fatto Pitagora che lo precedette. E però il dire che « la mente viene dal di fuori » in bocca di Pitagora e dello stoico Cleante (4), e fors'anche d'Aristotele che fa l'anima *ex substantia stellarum*, può significare che ella si compone dell'etere igneo e divino, che avvolge il

---

dell'amore. Abbiamo osservato altrove, che la Trinità fu guasta 1.° perchè si ommise lo Spirito Santo, disconoscendosi il principio morale; e 2.° perchè in luogo di lui s'introdusse il *principio femminco*, come nella Trinità persiana quando se ne guastò il concetto, e nella Trinità scandinava a cui s'attribuiva la causa del male; ovvero s'introdusse lo stesso *principio del male*, come nella Trimurti indiana, e nella Trinità egiziana (V. N. 161, 162).

(1) V. Macrob. Saturn. I, 13.

(2) Vedi i versi di Pitagora presso S. Giustino M. *De Monarchia*, 2.

(3) Cic. De N. D. XII, 11; Arist. Metaph. I, 7, 8. — Il principio dell'opera d'Anassagora, conservatoci da Plutarco e da Eusebio, era: Ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν· νοῦς δὲ αὐτὰ διῆρε καὶ διεκόσμησε — Cf. Diog. L. II, 3; Hermias, Irrisio gentil. philos. III-VII. — Eusebio (Praep. Ev. X, 14) fa d'Anassagora quest'elogio: *Is de principiis distincte PRIMUS et enucleate disputavit. Neque enim de Universi tantum natura, uti priores illi, sed etiam de ipso motus ejus auctore* (αἰτίου) *philosophatus est.*

(4) Stob. Eclog. Physic. I, 40.

mondo, il quale si distingue da' corpi, perchè questi sono concreti e hanno forme composte e crasse, laddove l'etere non forma l'anima e la mente se non conservandosi elemento puro; lasciando ora da parte di ricercare se la mente sia diversa dall'etere, e bastandoci conoscere che, secondo Pitagora, ella è sempre all'etere congiunta e non può separarsene (1). Pitagora dunque pose bensì un principio determinante nell'universo

---

(1) Quindi l'immortalità pitagorica dell'anima e della mente stava in questo, nell'essere ella sempre congiunta alla *quinta essenza*, cioè all'etere. La sentenza poi che « la mente venga dal di fuori » può intendersi in quattro modi:

1.° nel *modo pitagorico*, che la mente (φρένες) sia la *facoltà di ragionare con prudenza*, appartenente all'anima composta d'etere;

2.° nel *modo aristotelico*, che, formato perfettamente l'animale uomo, questo acquisti un nuovo atto, che è la *mente* (νοῦς);

3.° nel *modo stoico*, che la mente si raccolga coll'uso de' sensi e dell'immaginazione dalle cose esterne, circa all'anno 14° del fanciullo: questi tre modi sono affini tra loro, e l'uno nacque dall'altro. — Il Salmasio, ad Epict. pag. 173, interpreta « il venire la mente dal di fuori » attenendosi all'opinione degli Stoici, e l'attribuisce anche a Pitagora e ad Aristotele; e certo « il venire dal di fuori » può essere stato preso anche da questi in più significati. Le parole del Salmasio sono: φρενῶν *appellatione non dubito Pythagoram designasse intellectum, quem vocat Aristoteles* τὴν ἐνεργείᾳ νοῦν; *quem ne homini quidem congenitum et insitum esse vult, sed extrinsecus illi advenire; at* τὴν δυνάμει νοῦν *homini natura inesse, et partem ejus animae facere*. Ma è da considerarsi, che al tempo di Pitagora non era per anco venuta in campo la questione dell'origine delle idee, e dello sviluppo della mente umana; onde la *prudenza* o *sapienza*, φρένες, era considerata come un'ispirazione divina, la quale venisse immediatamente dalla partecipazione del divino etere. Aristotele poi distinse bensì l'intelletto in potenza, ma disse che l'intelletto in potenza non si potea trarre in atto, se non ci fosse già un intelletto in atto (Ideol. 259-274); onde convien supporre che Aristotele ponesse qualche atto intellettivo sopraggiunto all'uomo, se non si voglia ammettere la maniera in cui l'hanno inteso gli Arabi, cioè che avesse posto un intelletto separato o divino fuori dell'uomo (Ideol. 265-268); il che l'accosterebbe del tutto al sentimento de' Pitagorici, che attribuivano l'origine della facoltà suprema di pensare, cioè della *prudenza*, all'etere. Ma noi, attenendoci all'autorità di Temistio e di altri Scoliasti greci, non meno che all'Aquinate, crediamo che l'intelletto agente d'Aristotele formi parte dell'anima di ciascun uomo, benchè come un atto ultimo sopravvenuto all'animale già perfetto; il che però si concilia col placito pitagorico, chè quest'atto sembra trar l'origine, anche presso Aristotele, dall'etere, giacchè

(la monade, Iddio); ma non lo distinse dall'universo, se non come nell'uomo si distingue una parte dall'altra, la più elevata facoltà dalle altre, che sono verso ad essa passive. Onde Filolao disse che l'universo constava non solo di quello che determina e finisce, ma anche di quello che è determinato e finito (1). E a questa seconda parte dell'universo impose il nome di κόσμος, *Mondo*, *Ornato* (2), uno di que' nomi profondi e felicemente trovati, che rimase poi in tutte le lingue, come l'altro di *Filosofo*. Laonde l'universo si disse uno e non perituro, perchè non ci potea essere cosa più potente dell'anima sua, che lo formava di continuo, e conteneva, e reggeva (3). Laonde a me pare di poter collocare Pitagora tra i primi Jonici, ed Anassagora. Quelli

---

egli fa l'anime intellettive *de substantia stellarum*, e pone la quinta essenza, ossia il quinto elemento, non meno d'Ocello e d'altri Pitagorici; il che avverte Sesto (Adv. Math. L. X, adv. Physic. L. II, c. V, 316).

E 4.° finalmente nel *modo platonico*, che la mente s'aggiunga all'anima tosto che questa è ammessa ad intuire le idee eterne, secondo il mito, dichiarato più sopra, del Fedro. Nel primo modo ella viene dal di fuori, venendo dall'etere più puro; nel secondo viene dal di fuori, perchè l'anima è già perfetta, e le s'aggiunge solo un nuovo atto; nel terzo viene dal di fuori, perchè si raccoglie dalle cose sensibili; nel quarto viene dal di fuori, perchè le idee essendo eterne sono di natura diversa dal soggetto che le intuisce. Vedi Stob. Eclog. Physic. I, 40.

(1) Così Filolao, *De mundo*, presso Stobeo: *Omnia necesse est finita et infinita esse, non infinita dumtaxat. Quoniam igitur neque finitis omnibus, neque infinitis res constant, manifestum fit, ex finitis et infinitis mundum esse cum suis partibus compositum.* Eclog. Physic. I, 25 — Vedi Böckh, 22.

(2) *Qui etiam (Pythagoras) PRIMUS hunc Universi ambitum ab ornatu Mundum* (κόσμον) *vocavit.* Stob. Eclog. Physic. I, 25.

(3) Dice Filolao nel libro *De Anima*: *Quapropter etiam citra interitum et calamitatem perpetuo durat* (*Mundus*): *siquidem nec intra ipsum causa potentior ulla reperitur, nec extra quidquam, quod eum possit perdere. Quocirca fuit hic mundus ab aeterno, inque aeternum durat, unus ab uno cognato et praestantissimo gubernandus.* Apud Stob. Eclog. Physic. I, 24). E l'altro Pitagorico, Aristeo di Crotona, da cui era pur Filolao, e che, secondo Giamblico (De pythag. vita c. XXIII), fu successore e genero di Pitagora, dice lo stesso nel frammento del suo libro *De harmonia* conservatoci da Stobeo (ivi), di cui ecco alcune parole: *Quoniam autem nec moritur, nec fatigatur Deus, motor universi, patet aeternum esse mundum.*

avevano preso il senso come anima e mente ad un tempo. Pitagora s'era elevato alla cognizione della mente, e avea posta questa come unità e forma del tutto, assorbendo in essa da una parte l'idea, dall'altra il senso stesso; chè le distinzioni compariscono sempre lentamente nello sviluppo dell'intendimento umano. Anassagora finalmente riconobbe la mente come impermista, ed atta ad esistere da se stessa, nello stesso tempo che dava ella sola l'ordine al mondo.

E che alla mente Pitagora attribuisse il sentire, e non fosse pervenuto a discernere che gran tratto ci abbia tra il sentire e il conoscere, si può congetturare anche dal vedere che i Pitagorici accomunavano la mente (νοῦς) agli animali e alle piante stesse (1), e che, come ho osservato di sopra, componevano il vivente di mente e di materia. Lo stesso si può congetturare dal chiamar essi φρένες la parte superiore dell'anima cioè la mente, e non νοῦς oppure λόγος: chè φρένες pare non dover essere una mente puramente speculativa, se pur quella parola fin dall'origine avea relazione coi precordi (2).

186. Ma conviene che noi vediamo come s'applicava il linguaggio de'numeri all'*Universo*. Abbiamo detto, che l'universo si prendeva in due modi: o come un unico animale, di cui era anima la Mente o Dio, e in tal modo gli si attribuiva la decade; o, dividendosi per astrazione la Mente che determina la materia, si considerava questa sola già determinata e ordinata, e così si chiamava κόσμος, e gli si attribuiva il numero nove, che è la decade diminuita dell'unità. Potevasi poi dichiarare questo nove in più modi. De'quali il più coerente alla dottrina de'numeri parmi questo, che dividendosi il Mondo in tre parti, cioè *la suprema* quella delle stelle fisse dette da' Greci

---

Etenim si principium haberet, motor aliquando fatigatus cessaret; quod si fieret, et ipse, ut mortalis, finem haberet motus, et universum ortus. Dal qual passo si rileva che tenevasi impossibile l'esistenza di Dio fuori dell'universo.

(1) Νοῦν μὲν οὖν καὶ θυμὸν εἶναι καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις, φρένας δὲ μόνον ἐν ἀνθρώπῳ. Diog. Laert. Vit. et Plac. Cl. Philos. L. VIII, 1.

(2) Intorno a' vocaboli φρονεῖν, φρόνησις, vedi l'erudita nota apposta da Ruggero Bonghi al Filebo di Platone, da lui tradotto, Napoli 1847, p. 128, e segg.

ἀπλανῆ, *là media* quella de' cinque pianeti, del sole e della luna, e *l' infima* o sublunare; e ciascuna di queste tre parti essendo ordinata e determinata (1), e però convenendo a ciascuna la triade simbolo dell' ente determinato, venivano tutte tre insieme ad essere rappresentate col numero nove, che è il tre moltiplicato per se stesso (2).

---

(1) L'universo si rappresentava anche da altri numeri, perchè essendo i numeri tra le ultime astrazioni, e avendo pur tra loro relazioni astrattissime, possono gli stessi convenire a più generi di cose, o uno stesso genere convenire a più numeri. Come il cinque si riputasse acconcio a rappresentare il mondo, vedasi presso Macrobio, In Somn. Scip. I, 6; come il numero dodici, presso Macrobio stesso, Ivi, 11; come il trentasei, vedasi presso Plutarco, De Is. et Osir., LXXV.

(2) Si potrebbe dubitare di questa spiegazione, vedendosi che Filolao dice « regnare ne' luoghi sublunari e terreni la genesi mutabile delle cose » (ἐν ᾧ (μέρει) τὰ τοῦ φιλομεταβόλου γενέσεως, Ap. Stob. Eclog. Physic. I, 23), e che distribuisce le cose tutte in tre generi: le determinate per sè, quelle composte di determinate e d' indeterminate, e le indeterminate (Τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐκ περαινόντων περαίνοντα, τὰ δ' ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων περαίνοντα τε καὶ οὐ περαίνοντα, τὰ δ' ἐξ ἀπείρων ἄπειρα... Ibi, 22). Ma quanto a questa classificazione delle cose, essa è la stessa classificazione astratta de' principj pitagorici, e non la classificazione degli stessi enti reali. Quanto poi all' ammettersi nelle cose sublunari la mutabilità o la generazione, questo non impedisce che gli enti sublunari siano determinati, ma viene a dir solo, che i determinati si cangiano in altri determinati. E infatti, essendo tutti gli elementi composti di piramidi, essi non possono che essere determinati, e però ad ogni elemento s' attribuisce un numero maggiore del due che rappresenta l' indeterminato. Di più, dandosi alla terra la forma cubica, risultante da 24 tetraedri rettangoli, si considera la più solida tra gli altri elementi; il che non potrebbe essere, se si riguardasse come indeterminata. Il che si rileva ancora dal nome di *Mondo*, che vale *ornato*, e finito colle sue forme, e col suo ordine imposto al complesso di tutta la natura. « Chiamo l' Universo e il Tutto (τὸ ὅλον, καὶ τὸ πᾶν) » dice il trattato che va sotto il nome di Ocello « tutto insieme il mondo « (τὸν σύμπαντα κόσμον); poichè ricevette tale appellazione per questo, che « nell' università delle cose è distinto e ornato » (Ocello, nel trattato intitolato Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως, Α'). Onde non parmi fondata la congettura d'alcuni, che la terra occupando il secondo luogo, se s' incomincia a contare dall' antitellure, si segnasse col numero due rappresentante della materia informe, e però si dichiarasse la sede della mutazione, non essendoci di ciò, che io sappia, alcun documento. Chè anzi, secondo alcuni, in ciascuna delle tre parti, in cui dividevasi il mondo, si collocavano i quattro elementi, onde, come dice Macrobio, *maluerunt—mundum alii in elementa ter quaterna dividere.* In Somn. Scip. I, 11.

Si potrebbe anche spiegare la detta analogia del numero nove col mondo, dalle nove gran parti che lo compongono, secondo i Pitagorici: cioè i cinque pianeti, il sole, la luna, la terra e l'antitellure (τὴν ἀντίχθονα). Ma con questo solo non apparirebbe come il nove del Mondo sia generato dalla prima tetracte, che contiene tutti i principî; laddove colla spiegazione precedente vedesi venire il nove dal tre, che a quella tetracte fondamentale appartiene.

187. Si cercherà in questa enumerazione il fuoco centrale e l'orbe stellato, i quali due, aggiunti ai corpi enumerati, formerebbero il numero 11, e non il 10 (1). Ma il fuoco centrale e l'orbe supremo delle stelle appartengono al principio *determinante*, e non all' ente *determinato*. Nel brano di Filolao, conservatoci da Stobeo (2), si dice che la parte suprema dell' universo, cioè l' orbe stellato, contiene la *purità degli elementi* (ἐν ᾧ τὴν εἰλικρίνειαν εἶναι τῶν στοιχείων), il che altro non significa fuorchè l'etere igneo, ossia il fuoco, di cui si facevano composti tutti gli altri elementi non solo da' Pitagorici, ma anco dagli Egiziani (3), e dagli Orfici, e dalle antichissime tradizioni ripetute da Eraclito e dagli Stoici (4). Ora che cosa avea a fare quest' etere

---

(1) Vedi Aug. Boeckhii *Commentatio Acad. de Platonico System. coelestium globorum, et de vera indole Astronomiae Philolaicae.* Heidelbergae p. XVI.

(2) Eclog. Physic. I, 21.

(3) Vulcano (fuoco centrale) primo regnatore in Egitto, e supremo Dio, colla sua parola Cnef creò l'ovo (la materia ancora informe), dal quale uscì Ftà, il fuoco etereo, che organizzò la materia. V. Creuzer, Religions etc. Part. I, L. III, c. X.

(4) Plutarco (*Dell'Iscriz. Delf.* 8, segg.), parlando delle proprietà del numero cinque secondo i Pitagorici, ricorre alla dottrina d'Eraclito. « Perocchè », dice, « nella maniera detta da Eraclito, che il mondo conserva se « stesso, e per se medesimo si rinnova, e tutti questi mutamenti dipendono « dal fuoco, del quale si crea il tutto, e nel quale ogni cosa ritorna (sic« come d'oro si fa moneta, e di moneta oro), così il cinque di natura è « tale, che col cinque accompagnato non può generare cosa alcuna imper« fetta o strana; ma o se medesimo, ovvero il dieci, cioè od un numero a « sè somigliante, ovvero uno perfetto ». E poco appresso, ricorrendo agli Orfici, dice: « Noi sentimmo i teologi, li quali così in verso come in prosa « cantano e ricordano questo Iddio (Bacco) per propria natura incorrutti-

ardente, che fasciava tutto il mondo, col fuoco centrale? Erano due cose, o una sola? E se una sola, come avea la sua unità? Questo è quello, che non so se sia stato sufficientemente dichiarato dagli storici della Filosofia. Ma io credo che si deva di-

---

« bile ed eterno, con certa determinazione del destino, e con certa ra« gione, valendosi del mutamento di se medesimo, alcuna volta si tramuta « in natura di fuoco, e fa che tutte le cose s' assomigliano insieme; ed al« cun' altra si veste di varie forme, e d' ogni sorte, e a diversi effetti e po« tenze si sottomette; e riesce questo, che al presente con voce divolgatis« sima è nominato Mondo ». E continua: « Nondimeno i savî, i quali tengono « queste cose al volgo nascoste, chiamano il mutamento, ch'egli fa in fuoco, per « levar via la diversità, Apolline » (da ἀπλοῦς), « e rispetto alla semplicità, « Febo » (da φοῖβος). « Ma il tramutarsi e disponersi in ispirito, in acqua, in « terra, in stelle, in piante ed in animali con un certo *straccio* e *smembramento*, « rappresentano oscuramente, nominando questo Iddio, Dionisio, Zagreo, Nit« telio e Isodeto ». Come dunque al fuoco s'attribuì la vita, così al sole si ridussero tutti gli Dei, *unde*, dice Macrobio, ἓν τὸ πᾶν *sapientum principes prodider unt* (Saturn.I, 18), e si riferiscea questo verso orfico, εἷς Ζεὺς, εἷς Ἅδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος (Ib. I, 12). L' etimologia d'Apollo, che è il sole, veniva, secondo Speusippo, da molti fuochi uniti onde cavava la forza: ὡς ἀπὸ πολλῶν οὐσιῶν πυρὸς αὐτοῦ συνεστῶτος (Ibi). Giove, padre di tutto, dicevasi dagli Orfici τήκων αἰθέρα δῖον (Ib. I, 18); prendendosi l' *etere* come il fuoco diffuso a guisa di immensa zona sferica intorno al mondo (ἀπειρεσιοίσιν ὑφ'ὁλκοῖς) di cui si faceva primogenito l' Amore, Lucifero, Φάνητα (Argonaut. vs. 14, 15), il quale è bissessuale (διφυῆ), ed è nato *ex aere immenso*, come dice Lattanzio (Instit. I, 5), cioè dall' etere ardente, del quale si compongono tutti i corpi celesti per una maggiore e varia condensazione, e tutte le cose. Dove, secondo l' osservazione del Gesner (ad Argonaut. vs. 12, 15), Faneta è lo stesso Priapo, simbolo della generazione. Avverte egli, che nel πρωτογόνου θυμιάματι il primogenito Faneta è chiamato πρίηπον ἄνακτα, e che Nonno, nella dichiarazione delle storie menzionate dal Nazianzeno, descrive così questo Nume: ἐν τοῖς ὀρφικοῖς ποιήμασι συνειστήχθη τὰ δύο ταῦτα ὀνόματα, μετὰ καὶ ἄλλων πολλῶν ὧν τὸν Φάνητα εἰσφέρει αἰδοῖον ἔχοντα... λέγουσι δ'αὐτὸν ἔφορον τῆς ζωογόνου δυνάμεως. Vero è che quel divino etere, che dicevasi Giove, facevasi generato da Saturno e dalla Necessità. Ma in luogo di Saturno i Pitagorici avevano il fuoco centrale, nè ommettevano la *necessità*; poichè, secondo Giamblico, Pitagora diceva τὴν ἀνάγκην τῷ κόσμῳ περικεῖσθαι, onde ἀνάγκη, ἡ πάντα κρατοῦσα; e lo stesso Caos è la diade indefinita de' Pitagorici, anteriore secondo il concetto, non però secondo il tempo — Gli Stoici mantennero la stessa teoria del fuoco etereo, che elegantemente descrive Cicerone, di cui trascriveremo qui un brano: *Ex aethere igitur innumerabiles flammae siderum existunt: quorum est princeps sol, omnia clarissima luce collustrans, multis partibus major atque amplior, quam terra universa; deinde reliqua*

chiarare nel modo più coerente con tutto il sistema pitagorico, e colle tradizioni anteriori, nel modo seguente:

Il fuoco centrale è nel mezzo dell' universo. « Filolao » (così Stobeo) « pose il fuoco al centro, e lo chiama il lare del« l' universo (1) (Ἑστίαν τοῦ παντὸς), e la casa di Giove, e la « Madre degli Dei, e l'ara e la *misura* della natura (βωμὸν... καὶ « μέτρον φύσεως) » (2). Chiamandosi questo fuoco *casa di Giove*, si distingue l' anima o la mente dal corpo di Giove, cioè dallo stesso fuoco. Ma se si considera che tutta la virtù di un tal fuoco s' attribuiva all' anima, o alla mente divina, e che tolta via la virtù del fuoco, il fuoco stesso perde il suo concetto, si vedrà che difficilmente si può discernere il fuoco dalla mente, ossia da Giove, che in esso abita, e che non può rimaner privo di quel suo corpo senza distruggersi. Dicesi poi, che questo fuoco è la *Madre degli Dei*, cioè di tutti que' corpi o celesti o terrestri che, essendo avvivati da quel fuoco, partecipano della Mente (νοῦς), e perciò si reputano Dei (3): il che è quanto dire che contiene la *causa*, l' ultimo numero della prima tetracte, ossia il quaternario che ha virtù d' unire la determinazione all' indeterminato. Dicendosi poi anche quel fuoco *misura della natura*, si viene con ciò a dire ch' esso è l'*unità determinante*, la determinazione e forma della materia, quella che, essendole aggiunta, la ordina ed abbellisce avvivandola. Ciò premesso, s' immagini questo fuoco centrale, che raggiando si diffonda in una sfera infinita. In questa diffusione il fuoco centrale raggiante incontra dapprima la materia, cioè la diade indeterminata, e informandola l'abbellisce, e così nasce il mondo co' suoi nove corpi di cui abbiamo parlato. Ma poichè questo fuoco raggia ad una estensione infinita, i raggi di lui,

---

sidera magnitudinibus immensis. Atque hi tanti ignes, tamque multi, non modo nihil nocent terris, rebusque terrestribus, sed ita prosunt, ut, si mota loco sint, conflagrare terras necesse sit a tantis ardoribus, moderatione et temperatione sublata: De N. D. II, 36 — Cf. I, 13, 15, III, 14.

(1) Roma tolse dagli Etruschi i lari, e questa parola *lar*, che corrisponde al greco ἑστία, è ella stessa etrusca: onde si scorge l' antichità di queste tradizioni.

(2) Stob. Eclog. Physic. I, 21.

(3) Ibid.

oltrepassato il mondo, continuano pure e costituiscono intorno al Mondo quella zona interminabile d'etere ardente, che tutto dintorno il fascia. Il fuoco centrale poi così raggiando si riflette nel sole, lo fa risplendere (1), e forma pure le stelle fisse, sieno queste corpi divini campati in aria, o sieno lo stesso etere celeste traguardato da alcuni pertugi. Così è sempre un medesimo fuoco, quello che arde nel centro, e quello che avviva e ordina la materia con tutti i suoi movimenti, e quello che costituisce l'orbe stellato, l'Olimpo o Urano degli Orfici, e il Sopraurano di Platone. Ogni città nel sistema *pitagorico* anteriore a Pitagora dovea rappresentare quest'ordine dell' universo; onde il Tempio rotondo nel centro della città, col fuoco in mezzo, e le Vestali che il custodivano, di cui parla Plutarco nella vita di Numa (2). Ogni famiglia dovea aver la stessa rappresentazione; onde il focolare sacro, accosto al quale i lari domestici custodi della casa.

188. Rimane la questione dell' origine di quella materia che, ordinata e abbellita dalla virtù del fuoco centrale, dicesi Mondo. I pochi frammenti, che ci rimangono di Filolao, farebbero credere ch'egli la ponesse come cosa distinta dallo stesso fuoco; e sarebbe la diade: ma parmi più probabile, che quando Eraclito volea tutto composto di fuoco (ἐκ τοῦ πυρὸς γὰρ τὰ πάντα γίνεσθαι, καὶ εἰς τὸ πῦρ τὰ πάντα τελευτᾶν (3)), egli non si dipartisse dal fondo della dottrina pitagorica. Il che si può confermare considerando che Pitagora dava alle molecole del fuoco la forma piramidale, e volea che tutti gli altri elementi risultassero dall'unione di più piramidi, e che pure in piramidi, cioè a stato di fuoco, disciogliendosi si risolvessero (4). Con-

---

(1) V. il passo di Filolao appresso Stobeo, Eclog. Physic. I, 26; Plutarch., De plac. philos. II, 2, seqq. Lo stesso tenne Empedocle (ap. Stob. loc. cit.): il che mi pare indizio che l'Agrigentino dovesse tenere la dottrina pitagorica intorno al fuoco anche come elemento universale (v. la nota seg.) — Porfirio dice che, secondo i Pitagorici, Vesta cioè il fuoco centrale formava co' suoi raggi la via lattea (De antro nymph. p. 127 ed. Rom.).

(2 Plutarch., Vita Numae, c. XI.

(3) Plutarch., De Placit. Philos. L. I, c. III, 25.

(4) Justin. M. Cohort. ad Graec. 3.—Benchè, come osserva il Karsten (Philos. Graec. vet. reliq. T. II, De Emped. Philos. § 14), il luogo d'Aristotele, De

vien dunque dire che il fuoco centrale raggiante, condensandosi, e variamente unendo le sue molecole, componesse gli altri elementi più crassi di cui constano le nove parti del mondo; il che aggiunge luce alla sentenza di Pitagora e di Filolao, che Iddio comprenda ed avvolga tutte le cose, e le chiuda come in un carcere (1): perchè egli è ugualmente

---

Coelo I, 10, non provi che Empedocle tenesse, come Eraclito, tutto comporsi di fuoco, e ridursi di nuovo in fuoco: e le testimonianze di Clemente Alessandrino (Strom. V, 14), di Cedreno (Synops. Hist. T. I, p. 157) e di Origene (Philosophumen., Lib. I, c. III), che lo affermano, abbiano minore autorità; tuttavia mi sembra collo Sturzio (Emped. § 9, 11) assai verosimile, che questo Pitagorico tenesse tale dottrina, la quale in fondo era quella della scuola, e che τὸ ἓν, χάος, ὕλη, πῦρ fossero usati da Empedocle quasi sinonimi. Fra l'altre ragioni che provano, che Empedocle ammettesse il fuoco per elemento degli altri elementi, parmi bastare la dottrina della composizione o condensazione del fuoco, e quindi la sua trasformazione negli altri tre elementi, descritta da Lucrezio (I, 783-802), e dagli altri autori indicati dallo Sturzio. Che anzi Aristotele dice, esponendo la dottrina d'Empedocle, che *ignis in unum coalescit* (Metaph. I, 4); a cui si confronti quell'altro luogo, dove dice che « l'amicizia è causa a tutte le cose di esser uno » (Metaph. II, 4), il che verrebbe a dire che il fuoco avrebbe la virtù unificatrice dell'*amicizia*. Poichè Aristotele dice anche chiaramente, che gli elementi empedoclei si formano col congiungersi e disgiungersi: *haec enim (elementa) permanere, nec fieri nisi pluralitate et paucitate conjuncta et disjuncta in unum et ex uno* (Metaph. I, 4). Ma poichè anche alla *discordià* Empedocle ha data la virtù di congiungere in uno, pare che queste due potenze dell'amicizia e della discordia le facesse entrambi esistere nel fuoco. E così si spiega come gli Stoici abbian sempre riconosciuto per loro antico maestro Empedocle (v. il luogo di Probo ad. Virg. VI, 31; e gli altri ap. Sturz).

(1) Filolao asserisce, che « tutte le cose sono da Dio avvolte e chiuse « come in un carcere (ὥσπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ τοῦ Θεοῦ περιειλῆφθαι), e dimostra « che esso è l'Uno e sopra la materia » (Athenag. Legat. pro Christian. VI). Lo stesso sentimento è nel frammento di Filolao, conservatoci da Stobeo (Boeckh p. 151). Onde Platone nel Timeo dice, che « quel Dio che sempre « è, avendo pensate coteste cose intorno al Dio quando che sia futuro, lo « fece leggiero, éd uguale, e pari d'ogni lato, dal mezzo al sommo (πανταχῇ « ἐκ μέσου ἴσον). — L'anima poi la collocò nel mezzo di esso, e la tese per « ogni verso, e con essa coprì tutt'intorno, anche al di fuori, lo stesso corpo « (ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινε καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα « αὐτῇ περιεκάλυψε), p. 34 ». Come poi Platone distinguesse Iddio dall'anima del mondo, che sola era il Dio de' Pitagorici, lo accenneremo più sotto.

puro nel centro, e nella circonferenza eterea che veste tutto il mondo d'intorno: sempre la stessa dottrina panteistica, come dicevamo, degli Orfici, de' quali un verso, più sopra da noi citato, è questo πάντα γὰρ ἐν μεγάλῳ Ζηνὸς τάδε σώματι κεῖται (1). Onde anco si spiega come Iddio si facesse da' Pitagorici il principio (fuoco centrale), e il fine (orbe ultimo etereo) di tutte le cose (2), ed anzi anche il mezzo, cioè il Mondo, composto delle piramidi ignee, secondo i versi Orfici:

Princeps postremusque Jovis qui fulmine candet,
Ille caput, mediumque simul, cui cuncta creantur (3);

dove appar la ragione filosofica, per cui si faccia Giove signore del fulmine.

189. Essendo dunque nel sistema pitagorico i primi quattro numeri i principî di tutte le cose, le affezioni di questi numeri erano altresì affezioni delle cose reali (4). Studiarono dunque le proprietà de' numeri, persuasi d'avere in mano il filo per conoscere la natura e le affezioni di tutte le cose. E in parte dicevan vero; ma non s'accorgevano, che i numeri potevano dar a conoscere alcune affezioni e abiti delle cose, ma non tutti, perchè erano un genere troppo remoto, che non abbracciava i generi più prossimi e le specie. Speculando dunque sulle proprietà de' primi quattro numeri, videro che da essi nascevano tutti gli altri per addizione e moltiplicazione; ed ancora, ch' essi reggevano colle proporzioni le armonie della musica (5); onde tutto l'universo, appunto perchè distribuito

---

(1) Ap. Euseb. Praep. Ev. III, 9.

(2) Un' incoerenza si troverà in questo, che mentre al fuoco si dà la forma di tetraedro, alla *quinta essenza*, cioè all' etere sopraceleste, si dia da' Pitagorici la forma di *dodecaedro*, che equivale a centoventi tetraedri rettangoli. Si voleva forse esprimere con questa forma l' attitudine sua a contenere in sè il mondo. Poichè il dodecaedro contiene in sè gli altri quattro solidi regolari de' Pitagorici, cioè il tetraedro, il cubo, l'ottaedro e l' icosaedro.

(3) Ap. Euseb. Praep. Ev. III, 9.

(4) « Apparisce che questi stimano il numero esser principio agli esi« stenti come materia, e come passioni ed abito « (ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς « πάθη τε καὶ ἕξεις) » Arist. Metaph. I, 5.

(5) Così Sesto: *Unum enim, et duo, et tria, et quatuor, sunt decem; et est hic numerus primus quaternio* (cioè il primo che risulti dalla somma

secondo i numeri, vollero essere un'armonia: pensiero nobilissimo, e conformissimo all'eterna sapienza, verissimo altresì se si parla di un'armonia intellettuale, e già espresso nelle sacre carte dove si legge che Iddio fece il tutto « in misura, numero e peso » (1).

190. L'uomo era, nel sistema pitagorico, come pure ne' sistemi più antichi, un animale prodotto dal mondo, e a similitudine di questo, e come questo, divino (2). Onde all'anima pure s'attribuiva il quaternario, pel quale facevasi giuramento (3). Platone poi dando un passo più innanzi, e considerando che i numeri sono nell'anima, e propriamente nella mente, fece nel Timeo creare a Dio prima l'anima del mondo che il corpo (4), e ripartirla secondo i numeri. Ma Pitagora che non fece il mondo nato secondo il tempo, ma secondo il concetto, e però

---

di quattro numeri diversi): *fons autem aeternae naturae dictus est, quandoquidem ex eorum (Pythagoreorum) sententia universus mundus administratur per harmoniam; harmonia autem est systema trium consonantiarum Diatessaron, Diapente et Diapason. Harum autem trium consonantiarum proportiones inveniuntur in quatuor dictis numeris, nempe in uno, et duobus, et tribus, et quatuor.* Adv. Mathem. L. VII, adv. Logic. L. I, sect. 94, 95.

(1) Sap. XI, 21.

(2) Così appresso Stobeo: *Mundus animal primum, homo secundum post mundum animal, primum autem animantium reliquorum.* Eclog. Phys. I, 39. — Antistene nelle *Successioni* de' filosofi dice, appresso Diogene (Vit. et Pl. Cl. Philos. VIII, 1), che secondo i Pitagorici « gli uomini hanno una sorta di cognazione cogli Dei per lo partecipare del calore » e così il sole e gli astri sono Dei pel calore causa della vita ζωῆς αἴτιον Ibid.—Onde quel di Cicerone nel *Sogno di Scipione: Deum te igitur scito esse; siquidem Deus est, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui praevidet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus cui praepositus est, quam hunc mundum princeps ille Deus: et ut mundum ex quadam parte mortalem ipse Deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet: nam quod semper movetur aeternum est* (Somn. Scip., § VIII): le quali cose però sentono più del platonico, che del pretto pitagorico.

(3) *Quaternarium quidem Pythagorei, quem* τετρακτὺν *vocant, adeo quasi ad perfectionem animae pertinentem inter arcana venerantur, ut ex eo et jurisjurandi religionem sibi fecerint:*

Οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ = παράδοντα τετρακτὺν.

Juro tibi per eum, qui dat animae nostrae quaternarium numerum. Macrob. In Somn. Scip. I, 6.

(4) Tim. p. 35 segg.

lo prese prodotto e producentesi ab eterno (1), non separò, ma solo distinse la mente dalla materia; chè a' démoni e all'anime separate diede secondo l'antichissima credenza un corpo di fuoco, o di etere o di luce (tutt'il medesimo) (2), cioè dell' elemento degli elementi: e questo convien dirsi anche degli Jonici anteriori ad Anassagora. Indi Pitagora diede i numeri a tutt'insieme il corpo e l'anima, e così solamente potea uscirne quell'armonia sensibile che rendea l'universo, governato da *numeri sensibili* (ἀριθμοὺς αἰσθητοὺς (3)), ne' quali la mente vedea delle ragioni e proporzioni insensibili (4). Onde per Pitagora l'anima era un' armonia (5), o un numero semovente (6), e si credea che la musica fosse stata trovata

---

(1) Platon. Tim. 37, segg.

(2) Jerocle dice: « L'eroe è un animo razionale congiunto ad un corpo « lucido » (v. Bruck. Hist. Crit. Philos. Periodi I, Part. II, L. II, c. X, § XXIV, 8). Nella vita d'Omero attribuita a Dionigi d' Alicarnasso (ed. Gale p. 344, 345) si osserva, che c'è già in Omero l'opinione del corpo sottile, di cui l'anima riman circondata, sciolta che sia dal corpo, unita con quella della sua incorporeità: « Platone e Aristotele credettero l'anima essere in- « corporea, ma rimaner sempre circa il corpo (ἀεὶ δὲ περὶ σῶμα εἶναι), e aver « bisogno di questo, come d'un veicolo (ὥσπερ ὀχήματος); onde, anche quando « è liberata dal corpo, spesso veste come un' immagine spirituale di quella « forma che era stata del corpo »: dove dice « spesso veste » cioè all'occasione delle apparizioni. Ma questa è una interpretazione dello Scrittore, che appartiene a un tempo, in cui la spiritualità dell'anima era meglio conosciuta. Vedi Cic. Tusc. I, 17, segg.

(3) Arist. Metaph. I, 8.

(4) Cicerone fa così parlare Scipione trasportato in sogno tra le sfere celesti: *Quis hic, inquam, quis est, qui complet aures meas tantus, et tam dulcis sonus? Hic est, inquit, ille qui intervallis disiunctus imparibus, sed tamen pro rata partium ratione distinctis, impulsu et motu ipsorum orbium efficitur, et acuta cum gravibus temperans, varios aequabiliter concentus efficit.* Ed ecco in che modo si spiegava questo supposto concento sensibile: *Nec enim silentio tanti motus incitari possunt: et natura fert, ut extrema ex altera parte graviter, ex altera autem acuta sonent. Quam ob causam summus ille coeli stellifer cursus, cujus conversio est concitatior, acute excitato movetur sono, gravissimo autem hic lunaris atque infimus* (Somn. Scip. § V).

(5) *Pythagoras et Philolaus harmoniam (dixere animam).* Macrob. In Somn. Scip. I, 14.

(6) L'autore *de' placiti* dice che « Pitagora afferma, l'anima essere un « numero movente se stesso, e piglia il numero per la mente » (L. I, c. III, 19); seguito da Platone che diede, com' io credo, alla definizione pitagorica del-

imitando quella delle sfere, quando questa era stata imaginata e supposta a imitazione della terrestre (1).

191. Vero è che secondo i Pitagorici l'anima dividevasi in quattro parti, mente, scienza, opinione e senso; e in questo quaternario la mente dicevasi unità (*νοῦς μὲν ἡ μονὰς ἐστίν* (2)), e questa sola immortale (3). Ma questo non prova che ammettessero la parte più nobile separata al tutto dall'etere, che probabilmente non riputavano un corpo, ma forse il mediatore tra' corpi e la mente; tanto più, che davano la mente a tutti gli animali, e non riservavano in proprio dell'uomo che la prudenza, poichè così intendo la parola *φρένας* usata da essi. Nel che si può osservare un'analogia di più tra il Pitagorismo e il sistema di Leibnizio, il quale non sapea pur egli concepire anime spoglie di qualunque anche tenuissimo corpo (4). E qui parmi di veder la ragione perchè credessero, che l'anima si potesse congiungere con qualunque corpo (del che Aristotele li riprende (5)), essendo una sola l'immediata veste dell'anima, e questa eterea: onde la dicevano pura, se vestiva questa sola tunica a lei necessaria, impura, se tenea in sè qualche concrezione materiale (6). Non fa dunque maraviglia che affermassero

---

l'anima un senso più elevato, e la rese più esplicita, dicendo esser l'anima non « un numero » ma « una sostanza intelligente moventesi e mossa secondo un numero armonico ». Πλάτων, *οὐσίαν νοητὴν ἐξ ἑαυτῆς κινητὴν κατ' ἀριθμὸν ἐναρμόνιον κινουμένην*. De placit. philos. L. I, c. III, 19.

(1) *Quod* (la musica delle sfere) *docti homines nervis imitati atque cantibus, aperuerunt sibi reditum in hunc locum*. Cic. Somn. Scip. § V.

(2) Plutarch. De placit. philos. L. I, III, 19.

(3) Καὶ τὸ *μὲν φρόνιμον, ἀθάνατον τὰ δὲ λοιπὰ, θνητά*. Diog. L. VIII, c. I, 30 — Secondo Diogene, Pitagora divideva l'anima umana anche in tre parti εἴς τε *νοῦν, καὶ φρένας, καὶ θυμόν*. Ivi.

(4) Della somiglianza del sistema leibniziano col pitagorico v. il Gerdil, *Esame delle opinioni degli antichi filosofi* II, 7.

(5) « Questi poi (i Pitagorici) si sforzano a dire quale sia l'anima, ma « nulla di più determinano del corpo suscettivo di essa, quasi che sia « possibile, secondo le favole pitagoriche, che l'anima entri in qualunque « corpo — Poichè sembra, che ciascun corpo abbia la propria specie e « forma ». De An. I, 3.

(6) *Anima enim, cum a corpore deseritur, potest in se nihil retinere corporeum, si se pure cum in hac vita esset, instituit*. Macrob. In Somn. Scip. I, 13. Indi la καθάρσις o purificazione pitagorico-platonica, e l' ἄνοδος o il ritorno dell'anima a Dio.

i numeri presiedere all'*unione stessa dell'anima colla sua propria veste,* venendo l'anima costituita da questa unione: il che fu poi inteso anche dell' unione dell' anima co' corpi materiali (1). E per la stessa ragione s' applicavano i numeri alla generazione (2).

---

(1) *Constat enim numerorum certam constitutamque rationem animas SOCIARE corporibus.* Così Macrobio (In Somn. Scip. I, 13) espone la maniera, nella quale Plotino intendeva i numeri pitagorici applicati all' anima; onde avveniva la morte dal dissolversi l' ordine proporzionale de' numeri, in che consisteva il nesso tra l'anima e il corpo. *Hi numeri* (continua), *dum supersunt, perseverat corpus animari, cum vero deficiunt, mox arcana illa vis solvitur, qua societas ipsa constabat. Et hoc est, quod fatum, et fatalia vitae tempora vocamus. Anima ergo ipsa non deficit, quippe quae immortalis, atque perpetua est; sed impletis numeris corpus fatiscit: nec anima lassatur animando; sed officium suum deserit corpus, cum iam non possit animari. Hinc illud est doctissimi vatis:*

« *Explebo numerum, reddarque tenebris* »

Haec est igitur naturalis vere mors, cum finem corporis solus numerorum suorum defectus adportat. Dove è manifesto, che i numeri si fanno più appartenere al corpo che all' anima, e son quelli che dispongono questo ad essere animato da quella; dal che Aristotele tolse evidentemente il suo corpo avente in potenza la vita (τὸ δὲ σῶμα τὸ δυνάμει ὄν. De An. II, 1.), quantunque parli contraddicendo a tutti i suoi predecessori. E che il corpo, affinchè sia animato in modo da riuscirne un animale, deva avere un organismo armonico, è indubitato (Psicol. 542, 578-584, 685-690); quest' armonia però non è poi quella del settacordo e dell' ottacordo, come supponevano i Pitagorici, ma una troppo più sublime. I numeri pitagorici adunque appartengono al congiunto, cioè all' *animale*, e anche all' *animato*, quale è l' *anima eterea*. Alla quale avea certamente l' occhio Platone quando, descrivendo la fabbricazione dell'anima del Mondo, diceva (Tim. p. 34, 35) che Iddio la compose di una porzione di quella sostanza che è indivisibile e sempre la stessa, e d' un' altra porzione di quella che si divide circa i corpi (τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς), riuscendo media tra quelle due sostanze come partecipe dell' una e dell' altra (τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος). Ora questa sostanza, che si genera e divide circa i corpi, non può essere che l' etere, il quale, distendendosi a tutto l' universo, distende seco l'anima; perchè si parla dell' anima priva ancora de' corpi, essendo formata prima di questi. E poichè quest' anima partecipa di ciò che è sempre il medesimo, che per Platone non son' altro che le idee, perciò si parla di un'anima intellettiva.

(2) Diogene Laerzio (Vitae et Plac. Cl. Philos. L. VIII, c. III, 29) dice maturarsi il feto in sette, nove o dieci mesi κατὰ δὲ τοὺς τῆς ἁρμονίας λόγους, e così il fanciullo « avere in sè tutte le ragioni della vita » πάντας τοὺς λόγους τῆς ζωῆς, ὧν εἰρομένων συνέχεσθαι κατὰ τοὺς τῆς ἁρμονίας λόγους etc.

192. La stessa cosa, cioè non esser l'anima, secondo Pitagora, mai priva di qualche elemento, risulta manifestamente anche dal compendio che Diogene Laerzio dà del sistema pitagorico, il quale è così: « Principio di tutte le cose, la monade; dalla « monade poi un'indefinita diade (1), come se alla monade es« sente causa si fosse sottoposta la materia. Dalla monade poi « e dall'indefinita diade i numeri; e dai numeri i punti, e da « questi le linee; donde le figure piane, e dalle piane le fi« gure solide; e da queste i corpi solidi, de' quali anche es« sere quattro elementi, il fuoco, l'acqua, la terra, l'aria; e « questi tramutarsi e volgersi per tutte le cose, e generarsi « di essi il mondo animato, intelligente (κόσμον ἔνψυχον νοερὸν), « sferico » (2). Dove non si nomina l'etere, perchè compreso nel fuoco, da cui emana l'etere accennato in appresso là dove si dice « l'aria superiore essere in sempiterno moto e pura e « salutifera, e tutto che è in essa immortale e perciò divino « (καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, ἀθάνατα, καὶ διὰ τοῦτο θεῖα) (3) ». Quindi anco « essere il sole e la luna, e tutte le altre stelle « Dei (εἶναι θεοὺς), perchè domina in essi il caldo (τὸ θερμὸν), « che è causa della vita. Dopo di che vengono gli uomini, de' quali si dice « avere una cognazione cogli Dei, per esser « l'uomo partecipe del caldo (κατὰ τὸ μετέχειν ἄνθρωπον θερμοῦ). « Perciò anche Iddio aver provvidenza di noi ». E soggiunge appresso: « il raggio del sole penetrare anche ne' profondi, e « quindi vivificare tutte le cose. E vivere tutto quanto parte« cipa del caldo (καὶ ζῆν μὲν πάντα ὅσα μετέχει τοῦ θερμοῦ); e per« ciò anche le piante essere animali; anima (ψυχὴν) per verità « non avere tutte le cose; essere poi l'anima una stilla del« l'etere e del caldo e del freddo per la compartecipazione « dell'etere freddo (ἀπόσπασμα αἰθέρος, καὶ τοῦ θερμοῦ, καὶ τοῦ « ψυχροῦ, τῷ συμμετέχειν ψυχροῦ αἰθέρος). Differire poi l'anima dalla « vita: quella essere immortale, poichè ciò da cui essa fu le« vata è immortale (ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ'οὗ ἀπέσπασται ἀθάνατόν

(1) Rappresentando la diade la materia, si ha qui in germe la produzione della materia stessa, che i più recenti Platonici traevano dall'idea.

(2) Diog. Laert. Vitae et Pl. Cl. Philos. L. VIII, c. 1, § 25.

(3) Ibid. § 26.

« ἐστι) — nel seme comprendersi un vapore caldo (θερμὸν ἀτμὸν),
« dal vapore poi l'anima e il senso — Il sentire poi in comune,
« e il vedere secondo le specie, essere qualche vapore molto
« caldo (ἀτμὸν τιν'εἶναι ἄγαν θερμὸν). Dicono ancora le ragioni
« esser flati dell' anima (τοῦς δὲ λόγους ψυχῆς ἀνέμους εἶναι): essa
« poi e le ragioni essere invisibili, posciachè anche l'etere è
« invisibile (ἐπεὶ καὶ ὁ αἰθὴρ, ἀόρατος) » (1). Dalla quale esposizione si vede, che l' esser l' anima umana o etere, o unita essenzialmente all' etere, non è una sentenza staccata di Pitagora, ma una necessaria conseguenza di tutto il sistema pitagorico, il quale incomincia dagli astratti, e da questi viene ai corpi, e da questi, considerati come viventi, alla natura spirituale e divina, cioè dai numeri discende immediatamente agli elementi corporei, e ai corpi da questi composti, e dagli uni e dagli altri all' anima, quasi ella fosse appunto « un atto e perfezionamento del corpo », come la definì Aristotele (2). E di più si vede, che qui si parla dell'anima tutt' intera, e che a lei in quanto è immortale, cioè in quella parte che si disse φρένες, e che è la più elevata, s' attribuisce l' immortalità per la natura dell' etere di cui consta; la qual natura è sola immortale e divina, e fonte al resto d' immortalità e di divinità. E le ragioni stesse non si concepiscono pure da ogni elemento, chiamandosi flati o respirazioni dell' anima. E però anche si soggiunge, « l' anima, scacciata dalla terra, vagar nell' aria,
« simile al corpo (ὁμοίαν τῷ σώματι)... E da Mercurio condursi
« le anime pure al sommo (ἐπὶ τὸν ὕψιστον) », cioè all' altissima regione dell' etere; « le più impure pòi nè avvicinarsi a quelle,
« nè tra loro, ma legarsi con vincoli infetti dalle Erinni ». Ancora: « essere tutta l'aria piena d'anime, e queste giudicarsi
« démoni ed eroi, e da questi mandarsi agli uomini i sogni,
« ed i segni della malattia e della salute, e non solamente
« agli uomini, ma anche alle pecore e agli altri giumenti » (3); onde era già prima in Egitto e altrove venuta l' origine della divinazione e della medicina sacerdotale.

---

(1) Diog. Laert. Vit. et Pl. C. Philos. L. VIII, c. III, § 27-30.

(2) Aristotele disse, che l' anima è ἐντελεχεία ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος· De An. II, 1.

(3) Diog. Lacrt. Vitae et Pl. Cl. Philos. L. VIII, c. I, § 30-32.

193. Non solo dunque l'anima è sempre unita all'etere divino, ma di esso composta, e per esso intelligente e immortale; e pare che le stesse ragioni e gli abiti non si concepiscano puri e scevri dall' elemento etereo (1). Solo avvenne che i successori di Pitagora distinsero il calore, o l'etere, dal fuoco elementare, e quello dissero incorporeo; concetto preso poi da Aristotele, che ben intese come « l'azione corporea niente comunica coll' azione della mente », e tuttavia fa venir questa al seme dall' elemento delle stelle, quasi dal di fuori: onde tanto insiste per distinguere la *quinta essenza* dalle altre quattro, cioè da' quattro elementi (2).

---

(1) Così si dice « Legame (*δεσμά*) essere dell'anima le vene, le arterie, i « nervi: quando poi è divenuta robusta, e per se stessa nata si acqueta » (cioè, io intendo, quando si separa dal corpo, ὅταν δ' ἰσχύῃ, καὶ καθ' αὐτὴν γενομένη ἠρεμῇ), « vincolo divenire di essa le ragioni e le opere » (τοὺς λόγους καὶ τὰ *ἔργα*). Diog. Laert. Vitae et Placit. Cl. Philos. L. VIII, c. I, 31; dove le ragioni e le opere fanno l' ufficio stesso che prima facevano i corpi, cioè le vene e i nervi.

(2) Così si compone la gran questione, agitata in Italia nel secolo XVI, se Aristotele si deva contare tra' materialisti. Rispondiamo di no: 1.° perchè egli conobbe chiaramente, che la mente opera senza far uso d'organo corporale; 2.° perchè egli non fece corporeo il calore o l' etere. Nello stesso tempo conveniamo, ch'egli non concepì la pura natura della mente, facendola dipendere dall'etere, in quant' all'atto, ed essere contenuta potenzialmente nel seme. Porremo sotto gli occhi del lettore il luogo principale, dove questo filosofo espone il suo concetto, secondo la traduzione di Teodoro Gaza: *Restat igitur, ut mens sola extrinsecus [illegible]cedat, eaque sola divina sit. Nihil enim cum ejus actione communicat actio corporalis. Sed enim omnis animae sive virtus, sive potentia, corpus aliud partecipare videtur, idque magis divinum, quam ea quae elementa appellantur.* Dunque la sola mente è divina, ma v'hanno anche de' corpi più o meno divini, e ogni virtù o potenza dell'anima partecipa d'un corpo più divino, che non sia quello dei quattro elementi. *Verum prout nobilitate ignobilitateque animae inter se differunt, ita et natura ejus corporis differt. Inest namque in semine omnium, quod facit, ut foecunda sint semina, videlicet quod calor vocatur, idque non ignis, non talis facultas aliqua est, sed spiritus, qui in semine spumosoque corpore* (la parola *corpore* non è nel testo, dicendovisi solo ἐν τῷ ἀφρώδει) *continetur, et natura, quae in eo spiritu est proportione respondens elemento stellarum* (la qual proporzione qui introdotta ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ è una traccia di Pitagorismo dissimulato). *Quamobrem ignis nullum animal generat — At vero solis calor, et animalium — principium habet vitale. Itaque calorem in animalibus contentum, nec*

I quattro primi numeri adunque rappresentano, secondo Pitagora, così Iddio come l'anima umana. E come il numero due rappresenta l'indeterminato materiale, questo pure entra a formare sì Dio che l'anima, non ad istato di corpo formato e concreto, ma di etere atto a trasformarsi in tutti i corpi. Non poteva dunque sollevarsi a concepir l'anima sussistente come una pura intelligenza, colui che le dava per essenziale costitutivo anche l'indeterminata diade.

Oltre di ciò « l'anima è un numero semovente », come la definisce Pitagora. Ora il primo moto, e perciò il principio di tutti gli altri moti, è la diade (1), di questa dunque l'anima non può andar priva senza cessare d'essere.

Nelle proporzioni geometriche, che cominciano coll'unità, il secondo termine stabilisce la legge della serie, e la misura di tutti gli altri termini (2), come si vede nella formola generale di tali serie 1, B, B^2, B^3 ecc. Ora il primo valore di B (trattandosi di numeri interi) è il due, e perciò il secondo termine in dette proporzioni è il *primo moto* della serie, e il 2 è il primo tra i secondi termini possibili. Avendo dunque Pitagora meditato sulle consonanze de' suoni, e riconosciuto ch'esse si producono secondo una certa proporzione nel numero delle ondulazioni sonore corrispondente alle lunghezze proporzionali

---

ignem esse, neque ab igne originem ducere, apertum ex his est. Corpus autem geniturae (τὸ δὲ τῆς γονῆς σῶμα), *in quo semen animalis principii contentum una provenit, partim separabile a corpore, in quibus divina pars comprehenditur, qualis est quae mens appellatur, partim inseparabile etc.* Il corpo dunque *della genitura* parte dicesi separabile dal corpo, e questa è la parte divina, la mente: dunque la mente appartiene al corpo della genitura, ma procede dal di fuori, dal calore del sole e dall'elemento stellare; e non è corpo, perchè dal corpo separabile. (Arist. De generat. Animal. L. II, c. III).

(1) Teone Smirneo, p. 50, 59, 68, dice che la diade significa « il primo moto, la differenza, e quello che si fa o è fatto ». Egli è chiaro che, essendo la monade « il principio delle cose », cioè che essa diventa col replicarsi, nasce da questa replicazione prima di tutto la diade, che perciò è il *primo moto*.

(2) Quindi l'importanza del secondo termine, nel calcolo delle *funzioni analitiche*.

delle corde nel settacordo o nell'ottacordo (1), questa particolare armonia (quasichè non ce ne fosse d'altro genere) la prese per l'armonia universale, e volle che tutto il Mondo, e l'anima del mondo fosse composta appunto come uno stromento musico. Restrinse poi tali proporzioni sonore a due tetracti, dedotte dalla prima fondamentale, l'una contenente numeri pari cioè 1, 2, 4, 8, l'altra numeri dispari cioè 1, 3, 9, 27; onde, detratta l'unità, pari ed impari ad un tempo, rimangono sei numeri atti a dar legge all'armonia del mondo. Osservando poi queste due proporzioni, di tre numeri pari l'una, e di tre numeri dispari l'altra, s'appagò in trovare che il tre rappresentasse appunto il *determinato* e completo, a cui risponde il corpo solido dotato di tre dimensioni (2); e nel pari e dispari ravvisò i due principî, il femmineo e il maschile; come se egli avesse trovata l'armonia musica, e quella del mondo a priori, speculando solo le ragioni de' numeri. Platone poi appropriandosi questo immaginoso concetto, e in elegante modo esponendolo, descrisse Iddio che in formare l'anima universale la divide in sette parti rispondenti alle due tetracti derivate, alternando i pari coi dispari in questo modo: 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27; affinchè, posto in capo il principio androgino, negli altri s'alternassero il maschile ed il femmineo, traccia perpetuamente conservata dell'antichissima dottrina camitica (3), ma subordinata da Platone alla causa prima. Come poi da que' numeri, riempiendo gl'intervalli de' pari e de' dispari con altri numeri proporzionali, traessero le consonanze, è noto, e può vedersi negli autori che n'hanno trattato (4).

---

(1) Circa gli esperimenti di Pitagora sui suoni e sulle lunghezze delle corde, si può vedere Macrobio *In Somn. Scip.* II, 1.

(2) Della relazione tra i numeri e le dimensioni dello spazio v. Macrobio, Ivi.

(3) *Ut quia impar numerus mas habetur, et par foemina, ex pari et impari, idest ex mari et foemina nasceretur quae erat universa paritura, et ad utriusque soliditatem usque procederet, quasi solidum omne penetratura.* Macrob. in Somn. Scip. II, 2.

(4) Chiarissima è la sposizione che ne dà Goffredo Stallbaum nel suo commentario al Timeo, seguendo specialmente Plutarco (De animae procreat.), ed Aug. Boeckh (in Daubii, et Creuzerii Studiis T. III, P. I, p. 42, seqq.).

194. Dobbiamo dunque conchiudere che gli antichi Pitagorici non conobbero la mente del tutto impermista e pura d'Anassagora, benchè Pitagora si sia sollevato all' altissima astrazione de'numeri; ma l'esservi pervenuto d'un salto, trapassando i medî, cioè la catena delle cose inferiori, fece che si confondessero poi queste mal conosciute con quelli. Onde non fa maraviglia se alle opinioni di coloro, che componevano l'anima di sottil etere, Aristotele contrapponga il solo Anassagora come insegnante la mente pura d'ogni mistura, e distinta dall'anima stessa (1); e se alcuni de' principali Pitagorici, come Ecfanto, inclinassero poi o ritornassero al materialismo (2).

195. Senofane avea già preparata la via ad Anassagora. Egli avea conosciuto che il sistema analitico di Pitagora era imperfetto (3), e vi contrappose un sistema sintetico. Egli venne a negare il principio, che tutto si faccia da due principî l'*indeterminato* e la *determinazione*, perchè, se così fosse, tutto sarebbe composto. Considerò dunque essere necessaria una unità assoluta e perfetta, senza composizione, e senza bisogno d'altro che di sè; e disse che l'indeterminato era nulla, e perciò Iddio non potea essere il denario pitagorico, composto de' quattro principî o numeri, ma nè pure Iddio poteva essere determinato, nel senso di composto d'indeterminato e di determinazione, poichè in tal caso sarebbe stato molteplice. « Reputa » (Senofane, e non Zenone come è scritto in testa al capitolo in alcuna edizione (4))

---

(1) Metaph. I, 8; De An. I, 2. « Ma Anassagora sembra certo che dica, altro « esser l'anima, altro la mente — e la mente esser massimamente principio « di tutte le cose, e al medesimo principio attribuisce l'una e l'altra cosa, « dico la cognizione e il moto, dicendo che la mente mosse tutto » — Circa l'anima distinta dalla mente, Anassagora tenne le stesse dottrine de' suoi predecessori : « Anassagora », dice Stobeo, « Anassimene, Archelao, Diogene « Apolloniate danno all'anima natura di aria: gli Stoici la dicono spirito « intelligente e calido; Parmenide e Leucippo le danno la natura di fuoco: « Democrito una mistura ignea delle cose percepibili colla ragione ecc. (Eclog. Physic. I, 40).

(2) *Ecphantus Syracusanus (posuit) quatuor corpora et inane. Nam Pythagoricus monades primus corporeas hic fecit.* Stob. Eclog. Physic. I, 12.

(3) Diogene dice, che la sentenza di Senofane fu opposta a quella di Talete e di Pitagora (Vit. et Plac. Cl. Philos. L. IX, c. II, § 18).

(4) È almeno indubitato, questa esser dottrina di Senofane: se poi lo stesso avesse ripetuto Zenone, quest'è quello che non si può con sicurezza definire.

« che esso, Iddio, non sia nè indeterminato, nè determinato : « perchè l' indeterminato è non ente (μὴ ὄν), come quello che « non ha mezzo, nè principio, nè fine (1), nè altra parte (μέρος) « qualunque: tale è, dice, l' indeterminato; ora l' ente non può « essere senza dubbio tale quale è il non-ente. Se s' introdu- « cono i molti, questi si determinano reciprocamente. Ma l'uno « (come avea provato avanti dover essere Iddio) non può essere « simile nè al non-ente, nè ai molti, poichè l'uno non ha nulla « a cui si possa terminare », ἓν γὰρ οὐκ ἔχει πρὸς ὅ τι περανεῖ (2).

Da questo procede che i due principî di Pitagora, la determinazione e l' indeterminato, non si possono applicare a tutte le cose nel senso che tutte risultassero dalla loro unione e così fossero composte, perchè appunto Iddio non ammette composizione alcuna. Questo era un gran passo, che faceva la scienza, perchè in tal modo si usciva dal mondo; giacchè tutte le cose del mondo o pressochè tutte risultano appunto da quei due principî, distinguendosi in esse realmente un indeterminato dalla determinazione che altronde riceve. Nella considerazione adunque delle cose mondiali s' era trattenuto Pitagora; ma Senofane il primo uscì dalla sfera delle cose finite, e riconobbe che sopra queste ci dovea essere una natura totalmente diversa, in cui non si potea distinguere con verità qualche cosa d' indeterminato e una determinazione aggiunta, ma

---

(1) Qui Senofane si oppone manifestamente ai Pitagorici, ai quali il numero tre rappresentava ogni cosa perfetta, perchè avea principio (l' uno) mezzo e fine (il due); di maniera che ciò che l'ente determinato e perfetto aggiungeva ai due principî era il mezzo, cioè il subietto risultante da' due estremi. La sentenza pitagorica è così riferita da Aristotele (De Coelo I, 1): τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός — La stessa definizione dell' indeterminato « ciò che non ha principio mezzo e fine » è adoperata, come ammessa senza controversia, da Platone (Parmen. p. 145, et Phileb. p. 31). — Si dee solo osservare, che ciò che è pienamente indeterminato dee mancare di tutte tre quelle parti, e non rimane più nulla in esso a concepire; ciò poi, a cui manca una o due sole di esse, si può in qualche modo concepire, perchè non è indeterminato da tutti i lati, ma non può esistere, perchè da qualche parte è ancora indeterminato.

(2) Aristot. De Melisso, Xenophane et Gorgia, cap. III. Allo stesso modo Teofrasto riferisce la dottrina di Senofane presso Simplicio in Arist. Phys. L. I, c. II, sect. 1.

anzi dovea essere perfettamente semplice ed una, e però nè indeterminata, nè determinata nel detto modo. Con ragione dunque Teofrasto non vuole che s'annoveri tra' fisici Senofane (1), il quale piuttosto io direi il primo metafisico.

Nè fa meraviglia che tra gli scrittori posteriori altri dicessero, Senofane fare Iddio infinito, altri finito; essendoci equivoco nelle parole, rimosso il quale, quelle testimonianze si conciliano (2): perocchè il Dio di Senofane è *infinito*, nel senso che non ha limiti, ma non nel senso che sia indeterminato; ed è *finito*, nel senso che è perfetto, e che non gli manca nulla di ciò che deve avere per essere ottimo; onde qui *finito* vale *determinato* non al modo pitagorico, per ciò che riceve una determinazione distinta realmente da lui, ma nel senso che egli stesso semplicissimo è ad un tempo sua propria determinazione (3).

Il principio da cui parte l'argomentazione di Senofane, e da cui trae tutti gli attributi di Dio, è questo: « Iddio non può essere nè non-ente, nè molteplice ». Da questo principio deduce, che deve essere eterno, perchè altrimenti verrebbe dal non-ente, e avrebbe in sè ciò che appartiene al non-ente; che deve essere uno, perchè altramente sarebbe molteplice; che per la stessa ragione deve esser semplice, ecc. Quest'argomentazione del Colofonio è espressa distintamente da Aristotele nel commentario intorno a Senofane, Melisso e Gorgia, e da Teofrasto appresso Simplicio nel luogo citato.

196. Ma un principio così fecondo non potè essere applicato da Senofane con tutta coerenza; onde Aristotele dice che Seno-

---

(1) *Theophrastus*, così il Bessarione, (Contr. calumniat. Plat. II, 11) *Xenophanem – nequaquam inter physicos numerandum, sed alio loco constituendum censet* (Ap. Brandis Commentat. Eleatic. Part. I, Altona 1813).

(2) Così Nicolò Damasceno nel libro *De Diis* dice, che Senofane fece Iddio ἄπειρον καὶ ἀκίνητον, di che è ripreso da Simplicio *in Arist. Physic.* L. I, c. II, *sect.* 1. Alessandro all'incontro, presso lo stesso Simplicio, vuole che per Senofane Iddio fosse πεπερασμένον καὶ σφαιροειδῆ, e lo stesso dissero altri, che si possono vedere presso il Cousin, il Brandis, e il Karsten.

(3) Onde anche il Bessarione (Contr. calumniat. Platon. II, 11) dice che Senofane faceva Dio *aliquo quidem modo neque infinitum neque finitum, alio vero modo etiam finitum*.

fane « pose l'uno, ma non pronunziò niente di chiaro » (οὐδὲν διεσαφήνισε) (1): il che diede luogo a varie interpretazioni arbitrarie, qual è forse quella d'Aristotele stesso, il quale soggiunge che « riguardando a tutto il Cielo, affermò essere desso l'Uno « Dio », e chiama Senofane e Melisso *paululum agrestiores*, rozzi anzi che no (2).

Tuttavia non è inverosimile ch'egli, scrivendo poeticamente, tutto il Cielo abbia chiamato l'Uno Dio. Poichè non apparisce, che neppure Senofane, che avea veduto meglio di tutti la necessità d'escludere dal concetto di Dio ogni moltiplice, conoscesse poi che cosa importasse questa esclusione, ovvero avesse un chiaro concetto della perfetta semplicità; anzi apparisce ch'egli ripose questa nell'essere una cosa « tutta si« mile a se stessa » (ὅμοιον); e parendogli che tale fosse la sfera, fece il suo Uno *sferico* (3): di che i più dotti filosofi che succedettero, come Platone e Aristotele, lo ripresero d'incoerenza (4); chè ogni sfera ha limiti e moltiplicità. Che anzi Aristotele suppone che Senofane faccia l'Uno Dio corpo (5): e se si considera che, volendo egli provare che a Dio non solo ripugna il moto, ma anche l'immobilità, esclude questa sulla ragione che tutto ciò che è in qualche luogo è mobile, e ciò che non è in alcun luogo è non–ente (6), pare doversi inferire

(1) Metaph. I, 5.

(2) Ibi.

(3) Arist., De Melisso, Xenophane et Gorgia, c. III.

(4) Ibid. c. IV.

(5) « Essendo corpo, o avendo grandezza, in qual maniera può essere « che non sia nè infinito, nè finito? » Ibi, c. IV.

(6) « Oltre a ciò, quello che è così fattamente uno, il quale afferma es« ser Dio, dice che nè si move, nè è immobile. Poichè immobile è ciò che « non è (poichè nè altra cosa può passare in esso, nè esso passare in altro), « e si movono quelle cose che sono più di uno; chè è mestieri che l'altro « si mova nell'altro. Che se ciò che non è, neppure si può movere, perchè « ciò che non è, in nessun luogo è: quelle cose poi che reciprocamente in « sè si trasmutano, sono più d'uno, e perciò avviene che il due, o il più « di uno, si mova, e stia fermo ed immobile il niento (ἠρεμεῖν δὲ καὶ ἀκίνητον « εἶναι τὸ οὐδέν): dunque l'uno conviene che nè stia fermo nè si mova, poichè « egli non è simile nè al non-ente, nè ai molti » (Arist., De Melisso, Xenophane et Gorg. c. III). Aristotele risponde che, sebbene al non-ente con-

che Senofane non concepisse possibili altri enti, eccetto gli estesi. È d'altra parte indubitato, che Senofane lasciò confusa l'intelligenza col senso, il quale ha bisogno d'organo corporale (1), e co' Pitagorici pose il φρὴν superiore alla mente (2). L'aver però detto che Iddio con tutto sè vede, con tutto sè intende, con tutto sè ascolta (3), benchè mescoli il sentire coll'intendere, pure accennerebbe alla semplicità, cioè all'essere senza estensione; poichè in questa sono assegnabili delle parti, e se una d'esse fa tutto ciò, a che le altre? Conviene dunque rimovere anche le parti in potenza; come sono quelle della estensione. Ma l'arte dialettica non era ancora nata; e però non dobbiamo stupirci, se i primi non erano sempre coerenti a pieno seco stessi. Sebbene dunque Senofane non fosse giunto a separare la natura semplice da tutto il rimanente più o meno composto, tuttavia ne aveva sentito la necessità, e avea dato il principio dell'argomentazione che a ciò conduceva.

197. Senofane dunque non trasse la sua filosofia dal mondo, come i Pitagorici; ma aiutato dalle somme astrazioni, da cui questi avevano cominciato il loro sistema, s'accorse della necessità di stabilire un essere che non fosse punto simile al mondo (4),

---

venga la quiete e non il moto, tuttavia può convenire anche all'uno e all'ente, poichè « ci sono alcune cose, che si possono dire ugualmente del « non-ente e dell'ente »: risposta che mantiene la forma logica, ma che non va al fondo dell'argomentazione di Senofane, la quale suppone che sia essenziale all'ente l'essere in luogo, e quindi l'esser mobile, e ciò che è essenziale ad uno de' contrari, non può appartenere all'altro in quanto è contrario. Piuttosto sarebbe convenuto osservare, che ci può essere un ente immune dal luogo, privo di moto locale, ma non d'azione, e che l'immobilità locale di quest'ente non toglie nulla alla sua perfezione, e perciò non è cosa che appartenga al non-ente, se non considerato dalla mente nostra, secondo il pensare puramente formale e subiettivo.

(1) V. Ritter, Stor. della filos. pitag. p. 453.

(2) Diog. Laert. Vitae et Pl. Cl. Philos. L. IX, c. II, § 19.

(3) Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει Karst., Vet. philos. graec. reliq. fragm. II.

(4) « Uno è Dio tra gli Dei sommo e tra gli uomini,
« Non simile a' mortai per corpo od alma ».

Questi versi di Senofane (Karst., Vet. philos. graec. reliq. fragm. II), pare non neghino a Dio il corpo e l'anima, ma solo gli diano un corpo ed un'anima dissimile: il fare poi massimo (μέγιστος) Iddio tra gli Dei e gli uomini, si riferisce alle volgari credenze, ricevute nelle filosofie precedenti.

ma che avesse un' unità assoluta: egli abbandonò dunque gli altri numeri pitagorici, e concentrò il suo pensiero nella natura dell' Uno. Ma l' argomentazione che trovò per dimostrare che l'Uno dovea essere sempiterno, era tale che provava altresì, nulla potersi produrre, e però tutto dover essere del pari eterno, come gli oppose Aristotele: di che altri l' accusarono di panteismo. « Se qualche cosa c' è, è impossibile, dice, che ci sia « il generarsi, parlando così di Dio. Poichè quello che si genera è necessario che si generi o dai simili o dai dissimili: « impossibile l' un e l' altro. Chè non più conviene al simile « l' esser fatto dal simile, che fare il simile, trovandosi negli « uguali, per simil modo, reciprocamente tutte le cose (1). Nè « il dissimile può esistere dal dissimile, poichè dal non-ente « non si farebbe mai nulla; sia che da ciò ch' è più debole « si ponga farsi il più forte, o dal minore il maggiore, o dal « peggiore il migliore; o sia al contrario, che si pongano fatte « le cose più eccellenti dalle inferiori: il che per nessuna guisa « è possibile. Onde per questa ragione afferma essere Iddio « eterno (2). » Al quale argomento oppone Aristotele, che prova troppo: poichè con quell' argomento « o non ci sarebbe « nulla eccetto Dio, o anche tutte l' altre cose sarebbero « eterne (3). Ma non mi sembra, che il timore di queste conseguenze avrebbe avuto forza di ritrarre Senofane dal suo sistema. Che anzi le prime parole della sua argomentazione sembrano aver forza di dichiarare impossibile universalmente la generazione, essendo queste: Ἀδύνατον εἶναι, εἴ τι ἔστι, γένεσθαι) (se qualche cosa è, è impossibile che ci sia il generarsi). Toglie dunque via universalmente la possibilità della generazione con quel principio, benchè avendolo pronunciato in occasione di parlar di Dio (τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ), e non applicato all' altre cose, lasciò il campo ad Aristotele di fargli quell' ob-

---

(1) Qui è già indicato « il principio degli indiscernibili o della esclusa uguaglianza ». Suppone Senofane, che più cose perfettamente uguali non possano essere, perchè l'una sarebbe l' altra, avendo uguali in sè tutte le cose, e mancando perciò la *differenza* che le distingua.

(2) Aristot. De Melisso, Xenophane et Gorg., c. III.

(3) Arist. Ibid., c. IV.

biezione. Ma veramente, secondo quel principio, Senofane non vedeva possibili se non questi due sistemi: 1.° o nulla esiste, 2.° o tutto è eterno.

Le due conseguenze, che Aristotele cava dal principio posto da Senofane, sono alternate: 1.° o che nulla esista altro che Dio, 2.° ovvero che tutte le cose siano eterne: il che s'avvicina al panteismo. Ora, la prima di queste due conseguenze divenne, mi sembra, la base del sistema di Parmenide, discepolo di Senofane; la seconda poi, la base del sistema di Melisso, discepolo di Parmenide: onde questi due esaurirono la forza del principio posto dal Colofonio. « Parmenide » dice Aristotele « sembra aver toccato l'uno secondo la ragione, « Melisso poi secondo la materia; ond' anche quegli disse, che « è infinito, e questi finito ». E di Parmenide dice poco appresso: « ciò che è fuori dello stesso ente, lo giudica non-ente, ed « esser nulla »; di che « stima necessariamente che lo stesso ente « sia uno e nient'altro ci sia » (1). Laonde è di poco momento la questione « se Parmenide, oltre l'essere, abbia posto i sensibili » (2); perchè ne parlò certamente, e ne fece anche una teoria, ma dichiarò nello stesso tempo, che tutto ciò che fosse molteplice, e fuori dell'ente uno ed eterno, era nulla; e però li pose come apparenze. La speculazione parmenidea dunque astrasse dalle cose molteplici e mutabili del mondo, e s'affissò nell'*uno ideale*: benchè non sapesse poi nè pur essa contemplarlo nella sua purezza, ma ritenendo la forma sferica datagli da Senofane e da' precedenti, e l'estensione, dalla quale al pensiero umano è così difficile astrarre, che lo stesso Newton non vi riuscì del tutto (*Psicol.* 1148, 1084, 1338, 1339, 1361-1369, 1475, 1490, 1608, 1617, 1650). Melisso all'incontro, che ascoltò anche Eraclito, e fu noverato tra gli Efesî (3), comprese nell'Uno tutto il mondo materiale: il che consuona coll'aver fatto l'Uno ἄπειρον. Tornò dunque indietro riaccostandosi ai sistemi pan-

(1) Arist. Metaphys. L. I, c. III.

(2) Vedi su questa questione il Karsten, *De Parmenid. philosoph.* § 3; dove adduce le opinioni degli scrittori, più contrarie in apparenza che in sostanza.

(3) Diog. Laert., Vit. et Pl. Cl. Philos., L. IX, c. IV, § 24.

teistici precedenti: regresso che vedemmo succedere del pari dopo Pitagora e dopo Anassagora, e che s'incontra sempre subito dopo un sistema elevato e nuovo qualunque (1). Per la stessa ragione diceva, che degli Dei non s'ha cognizione, perchè non appariscono (2).

198. Ogni qualvolta per risolvere una questione filosofica si ascenda ad un principio rimoto, dimenticando il prossimo, l'errore è inevitabile; e la formola universale di questo errore è appunto questa, che « si giudica prossimo quel principio che è rimoto ». Da questo primo errore molt'altri. Così vedemmo la scuola pitagorica ascendere di sbalzo agli astrattissimi numeri, e volendo applicarli immediatamente alla spiegazione del mondo reale, involgersi in ragionamenti arbitrarî e fallaci; così la scuola d'Elea salire all'Uno, e non trovare poi più la scala da discendere alla realità senza precipitare; così tra i moderni Leibnizio affaticarsi invano a spiegare l'origine delle idee, per essere partito dalla considerazione della potenza in genere, anzichè della speciale potenza intellettiva (Ideol. 280-282). Ma poichè l'umana ragione è condannata a pervenire alla cognizione della verità scientifica passando per gli errori, quando un ingegno straordinario ha posto un principio molto elevato, e s'è veduto per un'infausta esperienza ch'esso non si può immediatamente applicare, vengono di quelli che meditano come colmare la lacuna che rimane tra esso e le cose che si vogliono per esso spiegare, e coll'invenzione di cotesti principî medi si perfeziona la scienza. Così nè i numeri, nè l'unità potevano essere l'immediata forma degli enti, ma solo una parte della forma; poichè l'unità è comune a tutti gli enti, e se ella sola fosse la forma non ci sarebbe che un ente solo, a cui venne la scuola d'Elea: gli stessi numeri si possono parimenti applicare a più generi e specie di enti; onde ogniqualvolta io applicassi ad un ente il numero tre, non ne

(1) Simile al πᾶν di Melisso mi sembra lo σφαῖρος di Empedocle suo contemporaneo — « Ecfanto Siracusano, » dice Stobeo « fu il primo Pitagorico che fece corporee le monadi » (Eclog. Physic. I, 12): ecco il regresso.

(2) Ἀλλὰ καὶ περὶ θεῶν ἔλεγε μὴ δεῖν ἀποφαίνεσθαι· μὴ γὰρ εἶναι γνῶσιν αὐτῶν. Diog. Laert., Vit. et Pl. Cl. Philos., L. IX, c. VI, § 24.

potrei trovare un altro a cui applicare lo stesso numero, perchè questo sarebbe il medesimo del primo; giacchè il tre è il medesimo del tre, e niente può distinguere un tre dall'altro, se la distinzione non si trova fuori del numero: discorso che vale ugualmente per tutti i numeri (1). Che anzi i numeri stessi non potrebbero generarsi dall' unità, perchè non posso dir due, se non distinguo una delle unità che compongono il due dall' altra, se non la riferisco ad altra cosa fuori del numero, non differendo punto l' unità da se stessa, e rimanendomi sempre l' unità sola e semplicissima, se a se medesima e non ad altro la riferisco (2). Conveniva dunque introdurre qualche altro principio, oltre l' unità e il numero, per avere la spiegazione del numero stesso, e poi delle cose.

Il che ben vide Platone, quando distinse le *idee* da' *numeri*, e disse, come riferisce Aristotele, che « poneva èsser principî come materia il *grande* e il *piccolo*, e come essenza (forma) lo stesso Uno; e le specie diventar *numeri* per quelli (cioè pel grande e piccolo) colla partecipazione dello stesso Uno » (3): parole che dimostrano chiaramente, che i numeri non ci sarebbero, qualora non ci fosse la materia suscettiva di grandezza,

(1) Da questa osservazione riceve lume quel passo, da noi sopra citato, in cui Aristotele (Metaph. I, 8) obiettando a' Pitagorici, dice: « In che modo « i numeri si possono stimare passioni, e lo stesso numero esser causa di « quelle cose, che sono da principio, e che di novo si fanno in cielo, e « tuttavia non esserci altro numero fuori di questo, di cui consta il mondo? » Il che viene a dire che, se il mondo fosse i numeri, nulla potrebbe avvenire di nuovo, non potendoci essere altri numeri che i numeri, i quali sarebbero il mondo. Il perchè anche ogni movimento sarebbe impossibile.

(2) Se non si trova il passaggio dall'uno al due, è impossibile venire agli altri numeri. Onde Aristotele dice che i Pitagorici « fecero della dualità « l'altra natura τὸ δὲ δυάδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν, perchè da quella i numeri « oltre i primi attissimamente e quasi da una cotal effigie si generano » (Metaph. I, 6).

(3) Ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ'οὐσίαν τὸ ἕν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς. Metaph. I, 6 — Queste parole ricevono lume dalle altre che seguono, in cui si dice che Platone diceva « i numeri, cause dell'altre cose, esser sostanze, com'essi » (cioè come i Pitagorici), « ma invece dell' infinito come uno faceva la diade; l' infinito « poi, dal grande e dal piccolo: questo è proprio di lui » (τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι καὶ τὸ ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ). Il che io intendo così: che Platone distinguesse l' infinito informato dall' uno, dall' in-

cioè d'essere ora grande ora piccola, o la stessa relativamente grande e piccola ad un tempo: poichè colle diverse grandezze nasce la pluralità, e ciascuna grandezza partecipando dell'unità propria dell' idee diventa individuo, e così per gl' individui ogni idea specifica diventa numero, perchè a molti individui si riferisce, e perchè da molti individui s' astraggono le idee stesse de' numeri, cioè quell' unità di cui ciascuno partecipa, moltiplicata per la moltitudine di essi individui. Nè le idee stesse sarebbero molte, se la realità, essendo suscettiva di diversi gradi di essere, non desse il fondamento alle diverse specie delle cose stesse. Dove si vede che furono malamente confuse le *idee* di Platone co' *numeri* di Pitagora. Laonde Aristotele avea già avvertito, che « le idee, secondo l'opinione di quelli che primi le posero, non aveano alcun consorzio colla natura de' numeri » (1): autorità che dovea bastare a sciogliere questa questione storica.

199. Ma da prima le idee comparvero alla riflessione de'filosofi solo nella loro qualità di *forme* delle cose reali, pel bisogno di spiegare la costituzione e l'ordine di queste.

E ciò accadde a' Pitagorici posteriori, i quali non confusero, come i primi, i numeri co' principî, ma distinguendo i principî da quelli, diedero a' principî la costituzione delle cose, ai numeri poi l'ufficio di dirigere il modo di quella unione, e di ordinare armonicamente le cose così costituite. Introdussero dunque, oltre i numeri, la materia e le forme (2). Il che è

---

finito puramente; chiamando quello *diade*, questo il *grande* e *piccolo*. L'uno dunque, che è « la causa della quiddità delle idee, come le idee dell' altre « cose » (*τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν*), informando l' infinito cioè il grande e il piccolo, produceva la diade principio de'numeri.

(1) *μηθὲν συνάπτοντας πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν.* Metaph. XII, 4.

(2) Aristotele vuol trovare ne'numeri stessi de'Pitagorici la materia e la forma « Questi sembrano stimare che il numero sia principio come *materia* « agli esistenti, e come passioni e abiti »; e appresso asserisce, che lo stesso *infinito* e lo stesso *uno* dichiarano « sostanza di quelle cose di cui « si predicano, e però esser numero e sostanza di tutte le cose » (Metaph. I, 5). Ma quest'era uno stiracchiare la dottrina de' numeri, per farla divenire dottrina della causa materiale e formale, nè l'una nè l'altra delle quali poteva essere i numeri. Onde lo stesso Aristotele dice che « in qual ma- « niera » i principî contrari de'Pitagorici « s' applichino alle dette cause, non

manifesto da questo passo di Archita, presso Stobeo (1): « È « mestieri che i principî degli enti (ἀρχὰς τῶν ὄντων) sieno due: « l' uno la serie degli ordinati e determinati, l' altro quella « degli inordinati e indeterminati (2): e quel primo, esser « *dicibile* e partecipe di ragione, e similmente contenere gli « enti, e determinarli e ordinarli (τὰ ἐόντα ὁμοίως συνέχειν, καὶ « τὰ μὲν ὄντα ὁρίζειν καὶ συντάσσειν (3), sempre aggiunto ai ge- « nerantisi (γιγνομένοις), e con ragione e numero (εὐλόγως καὶ « εὐρύθμως) produrli, e all' universo dare l'essenza e la specie « (ὠσίας τε καὶ εἴδεος) ». Dove si vede,

1° che si distinguono i *due principî*, il determinato e ordinato, e l'indeterminato e non ordinato, dai *numeri*;

2° che oltre il principio determinato e ordinato, è quello che dà all'altro le *essenze* e le *specie*, e però anche queste si distinguono da' numeri, e s' intende che i numeri non possono tener luogo d' essenze e di specie;

3° che ai *numeri* si lascia il solo ufficio di determinare il modo, nel quale le essenze e le specie sono impartite all' indeterminato, ossia a quelle cose che si generano; e non si considerano più i numeri come enti da sè, ma s' introduce con essi la ragione, quasi quella che li contiene, dicendosi εὐλόγως καὶ εὐρύθμως. L' ufficio e la necessità de' numeri è poi dichiarata in questo modo:

« fu chiaramente da essi determinato ». Ivi. E poco appresso dice, che « incominciarono per verità a dire e a definire della stessa quiddità, ma « ne trattarono assai semplicemente; poichè definivano alla buona ». Ivi. La dottrina dunque della *forma* non può attribuirsi a' primi Pitagorici.

(1) Eclog. Phys. I, 34.

(2) Le due parole τῶν τεταγμένων καὶ ὁριστῶν, e τῶν ἀτάκτων καὶ ἀορίστων dimostrano che già s'era fatta la distinzione tra la *determinazione* propria di ciascuna cosa, e l'*ordine* che lega insieme più cose: i quali due concetti si confondevano nella teoria antica de' numeri.

(3) Qui si distinguono tre concetti: il contenere, συνέχειν, che vale « tenere insieme » perchè gli enti si dissiperebbero, se non fossero tenuti insieme dall'unità; il *determinare*, ὁρίζειν, che è « vestir l'ente di tutte le sue *forme* sostanziali ed accidentali »; e l'*ordinare*, συντάσσειν, che si riferisce ad ogni moltiplicità distribuita per modo da formarne un tutto, secondo un *fine*. Vedesi che l'analisi s' era non poco avanzata.

Dopo aver detto, che tanto l'opere della natura quanto quelle dell'arte anzi tutto trovano queste due cose, la *forma* e la *sostanza* (τᾶς τε μορφῶ καὶ τᾶς ὠσίας), venendo la forma dal primo elemento determinato e ordinato corrispondente alla specie (εἶδος), e che nè la sostanza può ricevere la forma, nè la forma investire la sostanza, senza una causa maggiore che conduca quella a questa, causa che deve essere prima e potentissima, a cui perciò conviene il nome di Dio, soggiunge: « Ora « posciachè ciò che si move (κινούμενον) ha in sè le contrarie « forze. de' corpi semplici (τῶν ἁπλῶν σωμάτων (1)), e le cose « contrarie hanno bisogno d'un certo collegamento e d'una « copula, conviene assumere le potenze e le proporzioni de' « numeri, e le dimostrazioni aritmetiche e geometriche, le « quali possano collegare e copulare la sostanza colla forma ».

200. Dalle quali parole si vede:

1° che per ispiegare il moto della generazione si ricorre a Dio come prima causa, onde rimane esclusa la perpetua obbiezione che fa Aristotele a' Pitagorici, che manchi nel loro sistema la causa del moto: obbiezione che con maggiore ingiustizia rivolge anche a Platone;

2° che la causa prima del moto generativo posta da Archita, e da Platone che lo seguì, in Dio, non esclude le cause seconde de' moti alterativi o locali, le quali cause sono anzi espressamente indicate. Poichè Archita non fa i due principî, l'ordinato da cui la forma, e l'inordinato cioè la materia, inattivi; ma dà loro anzi attività, dicendo del primo che « ha ra« gione (λόγον ἔχουσα), contiene gli enti, li determina, li ordina, « li produce (ἀνάγειν) »; e dando al secondo una forza disordinante, chè lo dichiara « indicibile, irrazionale, offendere i com« posti, dissolvere gli avviati a generarsi e sostanziarsi, sempre « aggiunto alle cose assimilarle a sè »: di che conchiude che questo è la causa del male (κακοποιόν), come l'altro del bene (ἀγαθοποιόν).

3° che a' numeri lascia solo l'ufficio di regolare la con-

---

(1) Discendendo qui Archita immediatamente a' corpi semplici, senza far menzione degli spiriti, par cosa probabile che nè pur esso abbia concepita la *mente impermista* d'Anassagora suo contemporaneo.

giunzione della forma colla materia, secondo ragioni e proporzioni, il che è consentaneo a quello che dicevamo prima, i numeri essere stati da' Pitagorici non applicati all' anima separata, ma alla sua congiunzione col corpo ossia al composto; il che può appartenere anche a' Pitagorici più antichi, che non concepivano anime totalmente separate.

E prima ancora d' Archita, Timeo, nato presso i Locresi Epizefiriani, aveva aggiunte ai numeri, elementi ideali generalissimi, le forme specifiche (1).

201. Essendosi dunque già conosciuta l' importanza dell' Uno per le speculazioni degli Eleati, trovata da Anassagora la mente impermista e separata da ogni corporeo elemento, introdotte le forme specifiche delle cose da' più recenti Pitagorici, era venuto il tempo nel quale queste forme non si considerassero più in quanto sono nelle cose, ma in quanto sono per sè intelligibili alla mente, il che è dire come idee. Questo passo progressivo e importantissimo della scienza fu iniziato da Socrate, e compiuto da Platone; ed è il massimo che abbia mai fatto la filosofia, che trovò così il suo principio. Narra Aristotele, che i primi a cui fosse venuta in mente « l'opinione delle idee » ci furono recati dalla dottrina d' Eraclito, secondo la quale tutte le cose sensibili sempre fluiscono (2). « Laonde se « c' è di qualche cosa scienza e prudenza, è necessario che « oltre le sensibili ci sieno alcune altre nature permanenti, « chè delle cose fluenti non si dà scienza. Ora, occupandosi « Socrate intorno alle virtù morali, e cercando il primo di de- « finire intorno a queste in un modo universale (poichè De- « mocrito avea toccato solo un poco delle cose naturali, e in

---

(1) Temistio: *Ipsam corporalem naturam (Aristoteles) in formam materiamque deduxit, quemadmodum et ante Aristotelem Plato, et ante Platonem Timaeus Pythagoricus fecerant.* In I. Phys. 7, p. 53.

(2) Questa sentenza del continuo moversi e mutarsi di tutte le cose è attribuita da Platone nel Teeteto, p. 152, a tutti i sapienti, eccetto Parmenide, cioè a Protagora, Eraclito, Empedocle, Epicarmo, Omero. Vedi i versi d'Epicarmo ap. Laert. III, 11. I luoghi di Platone che riguardano la stessa dottrina sono raccolti dal Menagio, e quelli d'Aristotele dall'Aldobrandini e dall'Oleario a questo luogo di Diogene, e all' altro IX, 8 — Cf. Plutarch. De Placit. Philos. L. I, c. XXIII; Origen. Philosophumen. L. I, c. IV.

« qualche modo avea definito il caldo e il freddo, e anche « prima i Pitagorici avean definito d'alcune poche cose, i cui « concetti riducevano a' numeri, come che cosa sia il tempo, « o il giusto, o le nozze), quegli cercava, certo ragionevolmente, « la stessa quiddità; poichè cercava di sillogizzare, e de' sillo« gismi il principio è la quiddità. Poichè allora non esisteva per « anco la forza dialettica onde potessero considerare senza la « quiddità le cose contrarie » (come fecero poi i sofisti che, lasciando da parte la quiddità, argomentavano il pro e il contra in tutte le questioni) « e se de' contrarî ci avesse una « stessa scienza. Chè due sono quelle cose che ciascuno at« tribuirà a Socrate in suo proprio diritto, le ragioni indut« tive, e la definizione dell'universale, riguardando ambedue « queste cose il principio della scienza » (1).

Non si può intendere la forza di quell'elogio, che Socrate abbia rivocata la filosofia dal cielo (2), se non si conosca quali erano le speculazioni de' filosofi che lo precedettero. Tutti i loro sistemi, qual più qual meno, ritenevano dell'impurità contratta dalla filosofia nella sua prima origine, come quella che era uscita anticamente dai templi, cioè dalle tradizioni religiose camitiche, le quali aveano infetta tutta la terra, onde vedemmo que' filosofi speculare intorno all'etere divino, di cui faceano composto il cielo e gli astri e tutte le cose, secondo quel naturalismo e panteismo materiale che abbiamo descritto. Dalla quale infezione originale la filosofia non potea purgarsi, se non abbandonando del tutto quelle questioni inestricabili, nella discussione delle quali le opinioni imbevute aveano più forza del ragionamento, e per le quali si volea spiegare l'esistenza e la natura dell'universo con isforzi d'ingegno, a dir vero, ma lavorando sempre su presupposti gratuiti e pregiudizi sociali, e ignorando la creazione. L'uomo che vide primo questa necessità di separare dalla filosofia tale infezione, ed ebbe il coraggio di soddisfarvi, fu Socrate, condotto a ciò da un alto sentimento morale; onde giustamente gli si attribuisce d'avere il primo aggiunta l'etica alla filosofia (3): poichè Pitagora ed altri

(1) Arist. Metaph. XII, 4; I, 6.
(2) Cic. Tusc. V, 4.
(3) Diog. Laert., Vit. et Pl. Cl. Philos. L. II, c. V, L. III. c.

non avean dati che de' precetti senza dimostrazione, e più appartenenti all'Ascesi che all' Etica. Aristotele poi nel sopracitato brano fa altresì Socrate iniziatore della Dialettica (1), della quale la Morale e tutta la Filosofia abbisognava. L'aver dunque ritratta dal cielo in terra la Filosofia è quanto un dire, che la nettò d'un tratto dalla superstizione inviscerata che la deformava, e tutta pura e libera la fece andare co' suoi piedi alla ricerca del vero. Con questo la filosofia fu rinnovata radicalmente, o piuttosto essa allora solo esistette veramente; perchè prima ciò che passava sotto il suo nome era un mescuglio di ragioni e d'opinioni, erano sforzi per trovare una filosofia, non era ancora la filosofia, la quale non è, se è posto il suo principio nel puro ragionamento. Chè anche la materia ch' ella prende altrove, su cui esercitare il ragionamento, dee esser presa ragionevolmente.

202. « Ma Socrate » continua Aristotele « poneva sì, ma non se« parati gli universali, e le definizioni; alcuni poi » (accenna a Platone) « li separarono, e tali cose degli enti nominarono idee » (2). Fu questo l'ultimo gran passo dato dalla filosofia per costituirsi. Poichè se Anasssagora avea conosciuto, che la mente dev'essere del tutto incorporea affinchè possa dare le forme e l'ordine alle cose del mondo, non avea però conosciute le idee in se stesse, che sono il fondamento della semplicità della mente (*Psicol.* 1282, 1283). Ma come dopo Pitagora era stato fatto un passo indietro da Ecfanto e da altri, come dopo Parmenide s'era retroceduto da Melisso, come Archelao dopo Anassagora era ritornato all'antico materialismo, così anche a Platone successe Aristotele, che non potè sostenere la luce del maestro, e si riavvicinò ai fisici precedenti.

Nell'esposizione, che Platone fece della dottrina delle idee separate, ci furono certamente delle oscurità e degli equivoci, che diedero appiglio al suo acuto discepolo di combatterla: nè una dottrina così elevata, complicata, vasta potea uscire per-

(1) Diogene (ibid.) dà a Platone la lode d'avere aggiunta alla Filosofia la Dialettica, rendendola così completa nelle sue tre parti, come Sofocle avea completato il dramma col terzo interlocutore.

(2) Metaph. XII, 4; I, 6.

fetta da una sola mente. Ma Platone avea posto un principio luminosissimo, che dovea fruttare. E se si dee giudicare di questo principio sulla regola data da Cicerone, che *opinionum commenta delet dies, naturae judicia confirmat* (1), convien dire che un fondo di verità si trovasse in quel sistema platonico, che non fu mai interamente abbattuto, e combattuto e dispregiato cento volte, altrettante risorse con nuova vita immortale.

203. Ecco in qual modo sien vere le idee separate. Dicesi separato quello che la mente può concepire da sè solo, senza bisogno di ricorrere ad altro per averne il concetto. Ora le cose reali e finite non si possono concepire e pensare senza le idee all'incontro le idee si possono pensare da sè sole, senza bisogno d'acchiudere in esse alcuna realità, come accade quando pensiamo alle semplici *possibilità* (*Ideol. N. Saggio e Rinnovamento*). In questo senso è indubitato che le idee sono separate, cioè per sè stanti dinanzi alla mente, senza bisogno della realità finita, alla quale si riferiscono, e la quale può non esistere, anzi esser da noi saputa non esistere. Tale è il fondamento sanamente interpretato della dottrina di Platone: l'aver egli veduto questa indipendenza delle idee dai reali finiti, e l'averla svolta con un pensiero elevatissimo ed elegantissimo, fu l'aggiunta che fece al trovato di Socrate della permanenza delle idee come fondamento della Dialettica.

204. Ma nello svolgere questo pensiero spicciano diverse implicate questioni.

« La sostanza è una cosa atta ad essere concepita intellettivamente da sè sola con una nostra prima concezione » (*Ideol.* 687) (2). Ora le idee son elleno sostanze? — Non avendo la lingua greca che la parola οὐσία per indicare i due concetti diversi d'*essenza* e di *sostanza*, Platone risolse la questione equivocamente, chiamando appunto le idee ugualmente essenze e sostanze. Colse Aristotele tosto da ciò l' occasione d' impugnare le idee separate di Platone; poichè disse:

---

(1) Cic. De N. D. II, 2.

(2) Le parole « da sè sola » si potrebbero anche omettere, come quelle che sono già inchiuse nell'altre: « con una nostra prima concezione », colle quali s' intende già di concepire una cosa sola non unita ad altre.

1.° « In che maniera le idee saranno separate dalle cose, se sono le sostanze delle cose? » (1). L'equivoco è evidente. Certo, se le idee fossero le *sostanze reali* e *materiali delle cose,* non potrebbero essere che nelle cose; ma l'obbiezione cade, se esse sono unicamente le *essenze* o le *possibilità*, le *conoscibilità* delle cose.

2.° Se le idee sono le sostanze delle cose, non ci sarebbero idee degli *accidenti,* delle *relazioni,* delle *negazioni,* delle *corruzioni* ecc. « Poichè c'è un concetto non solo delle sostanze, ma anche delle non sostanze » (2). Sempre lo stesso equivoco fra le sostanze reali e le essenze. Ma qui c'è ancora una difficoltà di più, che nasce dal non essersi al tempo di Platone analizzate sufficientemente le idee nelle loro diverse classi, e trovati i loro rapporti.

E prima ancora c'è l'equivoco tra sostanza reale e sostanza ideale, perchè non s'erano bastevolmente distinte come forme dell'essere, e ben conosciute, la natura dell'idealità e la natura della realità. La definizione accennata della sostanza « una cosa o entità atta ad essere concepita da sè sola con una prima nostra concezione » abbraccia la sostanza egualmente nella sua forma ideale, e nella sua forma reale. La forma ideale è l'essenza della sostanza, non è la stessa sostanza reale e materiale.

Tra le idee dunque ci possono essere di quelle che sieno *sostanze ideali,* di che non segue già che tutte sieno sostanze ideali. Vi avranno dunque idee, che non sono neppure sostanze ideali, ma accidenti, relazioni, negazioni, corruzioni ecc. ideali?—Sì, certamente; nè per questo si rimarranno dall'essere tutte *essenze,* benchè altre sostanziali ed altre accidentali. Il concetto di sostanza involge una relazione coll'ente determinato. Poichè nell'ente determinato e finito si distingue quell'elemento che lo fa essere quello che è, il quale elemento non può ricevere alcuna alterazione senza che l'ente perda la sua identità. Questo elemento si conosce per quell'idea, che noi abbiamo chiamato *specifica astratta.* Ma oltre quest'elemento, nell'ente determinato ce ne sogliono essere degli altri, i quali si posson

(1) Metaph. I, 6, 9.
(2) Metaph. XII, 4.

cangiare, conservando l'ente la sua identità e il suo nome. Ora, la sostanza « è ciò per cui un ente determinato è quello che è »; ovvero « la sostanza è l'essenza specifica astratta, considerata nell' ente determinato » (*Ideol.* 657-659). Dunque tra le idee non sono *sostanze ideali*, se non quelle per cui si conoscono « le essenze specifiche astratte, quando queste si considerano come la base dell' identità dell' ente determinato ». Ma se le altre idee od essenze non sono *sostanze ideali*, non per questo perdono la loro natura d' *essenze*.

Si dirà: voi avete mostrata qui la definizione della sostanza, che avevate data precedentemente: « la sostanza è un' entità atta ad essere concepita da sè sola con una nostra prima concezione » — Ma questa definizione, che equivale alle due altre, ci conduce al medesimo risultato. Poichè gli accidenti, e tutto ciò che non è sostanza, si può bensì concepire per astrazione come separato dal resto, ma questa maniera di concepire suppone che nella mente non manchi la concezione della sostanza, e la detta separazione non è anteriore ma, posteriore alla cognizione di questa, e però fatta con un' attuazione parzialmente maggiore d'attenzione su quel tutto, che già col pensiero complesso si conosce (*Psicol.* 1319-1321).

205. S'accorda dunque ad Aristotele, che le idee non sono sostanze reali, il che certo non voleva dire Platone; gli s' accorda che ci sono idee anche di quelle entità che non sono sostanze: ma resta fermo

a) Che alcune idee sono sostanze ideali, cioè essenze delle sostanze;

b) Che queste sostanze ideali si concepiscono e pensano separate dagli accidenti, in questo senso, che s' intende con esse il *medesimo ente*, sia che si prescinda dagli accidenti e relazioni accidentali, sia che questi si mutino;

c) Che le idee degli accidenti non si possono pensare con un pensiero complesso, come separate dalle idee delle sostanze, benchè ciò si possa fare col pensiero parziale dell' astrazione;

d) Che tutte le idee, sostanziali o accidentali, relative o negative, che nelle sostanziali o virtualmente o attualmente si contengono, e con esse si concepiscono, e da esse si astraggono, sono dalla mente intuite come *separate* dalle realità, per

modo che non c'è bisogno che queste esistano, acciocchè s'intuiscano;

e) Che quantunque le idee non sostanziali si pensino con assoluta indipendenza e separazione dalle realità finite, tuttavia non sono sostanze nè pure ideali, perchè non s'intuiscono da sè sole, ma hanno bisogno della presenza nella mente delle sostanziali, acciocchè si pensino.

206. 3.° Se si considera la dottrina intorno alla partecipazione delle idee, « convien dire » aggiunge Aristotele « che non vi « sieno idee che delle sostanze, poichè la partecipazione di « esse non è secondo l'accidente, ma conviene che una cosa « sia partecipe di una qualunque di esse in tanto, in quanto « si dice non del subietto » (1). E vuol dire che, affermandosi che le cose reali sono per la partecipazione delle idee, non si possono predicar le idee di esse come d'un subietto, ma conviene che costituiscano il subietto stesso. Ora, per costituire il subietto delle cose, non possono essere che sostanze; chè il subietto delle cose è sostanza: non possono dunque esser predicate del subietto, del quale si predicano gli accidenti (2), i quali nol costituiscono. « Or dico » soggiunge « che se qual« che cosa partecipasse dello stesso doppio » (del doppio essenziale) « parteciperebbe anche dell'eterno » (chè il doppio essenziale è eterno) « ma solo in un modo accidentale, perchè « è accidentale al doppio l'essere eterno » (non acchiudendosi nel concetto del doppio quello d'eternità). Questa maniera dunque accidentale di partecipazione non ispiega la costituzione degli enti: ciò che è doppio non è doppio perchè partecipi dell'eterno, ma perchè partecipa del doppio per sè, la quale è partecipazione secondo la sostanza, cioè secondo il subietto: « ciò che è doppio »; come vogliono quelli che derivano gli enti dalla partecipazione delle idee. « Le specie dunque saranno sostanza. Ma le medesime, « e qui » (negli enti) « e lì », (in sè stesse come eterne) « si« gnificano sostanza. Si dovrà dunque dire che c'è qualche « cosa oltre queste » (due sostanze, l'ideale e la reale), « un

(1) Metaph. I, 9.

(2) Vedi che cosa significhi nella lingua aristotelica: « *predicarsi*, o *dirsi del subietto* » nel L. delle Categorie.

uno sopra i molti? » In tal caso invece d'una sostanza sola, la specie, se ne pongono due, cioè la specie, e l'ente che ne partecipa, e sopra queste ancora una specie comune: il che non ispiega le sostanze, ma le moltiplica, come aveva detto avanti, che « quelli che pongono le idee, cercando di scoprir le cause « di questi esistenti, recarono in mezzo altre cose eguali « ad essi di numero, come se taluno, volendo numerare ed « essendo poche le cose da numerarsi, creda di non potere, « e perciò le faccia di più, e così le numeri » (1). Nella quale obbiezione aristotelica non c'è solamente il continuo equivoco, su cui si giuoca, della parola sostanza; ma c'è una cosa assai più profonda, che sfuggì ad Aristotele, come a molt'altri, cioè che la mente è mediatrice tra le idee, ed i reali, e che quando il filosofo non meno che il volgo parla di sostanze reali, parla di sostanze reali sì, ma già concepite dalla mente, e però i reali di cui parla non sono puri reali, dei quali soli non si può pensare direttamente nè parlare; ma egli parla di reali alle idee congiunti, di reali, dico, già partecipi delle idee. Che cosa sono dunque i reali finiti, segregati dalle idee, e da nessuno concepiti? Dico che non sono sostanze, nè accidenti, nè entità compiute; ma sono entità in via ad esser enti, il che appunto si chiama *materia*. Ma possono essere in questo modo? Rispondo, che in questo modo non sono, e non possono essere (benchè si possano in un modo indiretto ed astratto e, come Platone lo chiama, adulterino, *λογισμῷ νόθῳ*, concepire (2)): non sono, perchè non ci sono reali che non siano conosciuti almeno dall' intelligenza di Dio, dalla quale se conosciuti non fossero, non sarebbero; non possono essere, perchè tra l' ente e il non ente non si dà mezzo, se non, come dicevamo, per via d'astrazione. Quei reali dunque, che così si pensano, sono gli enti reali disfatti dalla mente, la quale se disfà ne' suoi elementi le cose che sono, non vuol già dire che tali elementi

---

(1) Metaph. I, 9.

(2) Suida ed Eustazio derivano questa voce νόθος dalla particella νο che ha forza privativa, e da θειός che procede ἀπὸ θεᾶσθαι, *intueri*, *cernere*; quasi *invisibile*, *inintelligibile*, applicato all' adulterino, come quello di cui non si suol conoscere la stirpe, e che si considera senza nome di famiglia.

esistano sempre da se stessi separati, benchè esistano congiunti nell'ente, su cui la mente esercitò l'astrazione; ma solo che si distinguono col pensiero nell'ente. Ma se ne' reali finiti si distinguono con Platone i due elementi della materia e della forma, quello è un elemento che non può sussister solo, e che solo non è sostanza; questo poi, cioè la forma, in quanto è anche *idea* ed esprime la cosa puramente, può esister solo, di che nel linguaggio platonico si dice che le idee sono per sè separate dalle cose.

Così cade del tutto l'obbiezione, che introducendo le idee si moltiplichino le sostanze da spiegarsi, perchè non s' introducono come sostanze reali, ma come sostanze ideali, che unendosi alla materia costituiscono le reali, onde queste si spiegano. Ma Aristotele, non avendo afferrata quest' intima e necessaria congiunzione de' reali colla mente, insiste ponendo per dato quello che si nega, cioè che la sostanza reale sia indipendentemente dall'idea che la rende presente alla mente. Non essendovi dunque le sostanze reali prima delle idee, queste non moltiplicano quelle, ma bensì ne spiegano l'esistenza e la natura. E l' essere alcune idee sostanze ideali o essenze sostanziali o possibili, non vieta già che ce ne sieno delle altre che sono accidenti ideali, o essenze accidentali, e che si predicano del subietto, come le prime non si predicano del subietto se non in un modo riflesso, ma lo costituiscono (*Ideol.* 416-422; *Introd. Sistema, e Lettera al D.r Benedetto Monti*).

Aristotele, per poter combattere più facilmente Platone, afferma che il dire con Platone, che gli enti sono per *partecipazione* delle idee, e il dire co'Pitagorici, che sono per *imitazione* de' numeri, è lo stesso, mutati solo i vocaboli (1). Ma il vero si è, che nelle due espressioni cade una differenza immensa. Poichè, se gli enti reali sono per una *semplice imitazione*, in

(1) *Participationem vero secundum nomen solum mutavit (Plato): Pythagorici etenim imitatione numerorum ajunt èntia esse, Plato vero, nomen mutando, participatione; participationem vero aut imitationem specierum, quaenam sit, communiter quaerere omiserunt.* Metaph. I, 6. Nelle quali parole questo solo parmi esser di vero, rispetto a Platone, che egli non dichiarò bastevolmente come avvenisse la partecipazione delle idee.

tal caso l'obbiezione d'Aristotele, che si moltiplicano invano le sostanze, ha valore; non potendosi imitare, se non ciò che ha pienamente in sè quello che s'imita, e però anche i numeri dovrebbero essere sostanze reali, come dovevan crederli i primi Pitagorici, acciocchè ad imitazione loro nascessero altre sostanze. Ma la *partecipazione* non suppone tutto questo; suppone bensì un elemento che si riceve in sè dalla materia, e insieme con essa costituisce l'unica sostanza reale che sussista. Onde l'obbiezione aristotelica può andare contro i Pitagorici, ma non si può rivolgere contro la dottrina di Platone senza ingiustizia (1).

---

(1) Il vocabolo d'*imitazione*, usato da' Pitagorici, al quale s'apprese Aristotele per combattere ed essi e con essi Platone che pur lo mutò in quello di *partecipatione*, può ricevere anch'esso spiegazione e difesa. Poichè egli è certo che l'*ente reale* imita l'*ente possibile* o ideale; onde questo è anche *esemplare* di quello, come Platone stesso lo chiama. Ma acciocchè questo si avveri convien parlare dell'ente reale già formato, e questa è una questione diversa da quella che cerca « come l'ente reale si forma ». Quella è una questione posteriore a questa e più riflessa, e da questa cominciarono i Pitagorici, perchè la filosofia suol sempre principiare dal più riflesso e dal più astratto. È dunque verissimo che « gli enti reali formati sono simili alle loro idee », perchè la loro forma pura dalla materia, cioè dalla realità, presente alla mente è l'idea. Ma se si cerca come quegli enti si formano, convien ricorrere alla *partecipazione*, parola felicemente introdotta da Platone; poichè l'ente si forma quando la realità riceve in sè la forma, che la determina facendola essere un dato ente piuttosto che un altro. Ora non è da credere che i Pitagorici abbiano omessa questa questione; anzi, dalle testimonianze dello stesso Aristotele, vediamo che l'hanno risolta, benchè imperfettamente a cagione che non conobbero le idee specifiche e separate, ma soltanto le idee generalissime, e però poverissime, de' numeri. E veramente Asistotele dice, che per essi i numeri eran le cose, e che « stimavano il numero essere principio come materia agli esistenti e come « passioni ed abiti »; e che « dicono, *ex his* (cioè dagli elementi numerici) *tamquam intrinsecis constare ac fingi substantiam*; e il finito, l'infinito e l'uno *et numerum et substantiam omnium esse*, e infine *numerum alium praeter hunc numerum, ex quo mundus constat, nullum esse* (Metaph. I, 5, 8). Se dunque non v'avea che una sola specie di numeri, di cui constavano come d'intrinseci elementi le cose, queste non avevano un esemplare che potessero *imitare*, ma solo elementi di cui *comporsi*. Onde in questo stesso sistema pitagorico c'è già qualche traccia della *partecipazione*, di

207. — 4.° Ancor una delle obbiezioni d'Aristotele contro le idee; riserbandoci a parlare altrove delle altre. « E sopra tutto » dice « taluno dubiterà, se qualche cosa possano conferire le « idee ai sempiterni sensibili (gli astri), o a quelle cose che « si fanno e si corrompono. Poichè esse non sono causa nè « di moto, nè di alcuna trasmutazione » (1). L'obbiezione avrebbe « qualche forza, se le idee si ponessero come sostanze reali (e forse alcuni scolari di Platone lo concedevano, chè per vero io credo Aristotele combattere più sulle incaute concessioni di questi, che sul fondo della dottrina Platonica): poichè l'agire è delle sostanze (2). Ma se si considera, che le idee sono bensì essenze, ma non sostanze reali, tosto apparisce che il cercare in esse il moto o l'agire, è un cercare quello che non ci può essere, appartenendo l'uno e l'altro alla realità. Onde, come c'è l'idea del reale, così c'è l'idea del moto e dell'agire proprio del reale. Nè Platone spiegò gli enti reali facendoli idee, ma oltre alle idee, di cui devono partecipare, ammise una *materia*, alla quale unendosi le forme ideali per virtù della mente eterna, si hanno le sostanze reali, dove il moto e l'operare consiste.

Nel qual sistema apparisce che, sebbene nelle idee non si deva cercare il moto, tuttavia le idee conferiscono a questo remotamente, mettendo in essere la sostanza; il che Aristotele non intese mai, per la ragione detta, che non vide la connessione tra le cose reali finite, e la mente eterna che creandole le informa; onde supponendo che senza idee esemplari possano esister le cose, scrive: « E il dire che esse » (le idee) « sono « esemplari, e che di esse l'altre cose partecipano, è un dire

cui Platone inventò la parola, e forse per ciò Aristotele disse, che Platone soltanto *participationem secundum nomen mutavit*. Ma in tal caso, come sussistono le obbiezioni che Aristotele fonda sul concetto d'*imitazione?* — Del rimanente vedesi in che Platone facesse progredire la filosofia: 1° *separando* i numeri intelligibili dalle cose; 2° introducendo le *specie*, pur *separate*, di cui le cose non già *constassero* totalmente, come volevano i Pitagorici, ma solo *partecipassero* acquistando da esse la *forma*, che le rende intelligibili alla mente.

(1) Metaph. I, 9.

(2) Ibi.

« vane parole, e poetiche metafore. Poichè qual cosa mai agisce « isguardando le idee? Chè è possibile ed essere e farsi qualunque cosa simile » ad un' altra « benchè non sia stata « fatta alla sua imagine. Onde, esista Socrate o no, si farà certamente tale qual è Socrate, e somigliantemente anche se « Socrate fosse sempiterno » (cioè ideale) (1). Il quale argomento non si fonda in altro, se non nell'esperienza delle cause fisiche, che operano ciecamente. Non dubitando dunque dell'operar ciecamente delle cause fisiche, non s'elevò il pensiero d'Aristotele a una ricerca ulteriore; ma in queste, come in cause complete, ristette: e di qui l' imperfezione e il naturalismo del sistema aristotelico. All'incontro Platone spinse la ricerca assai più in là, e ammettendo anch' egli le cose fisiche quanto Aristotele, e le loro forze, domandò di più, se l' esistenza di queste fosse spiegabile senza una mente eterna che avesse loro date le forme, le quali, dalla mente considerate in sè, sono idee. Pose dunque le idee per condizioni indispensabili all' azione ed al moto, perchè le vide condizioni indispensabili all' esistenza delle fisiche sostanze.

208. Se noi ora riassumiamo gli argomenti, pe' quali la mente umana pervenne a convincersi dell' esistenza delle idee come oggetti per sè conoscibili, vedremo che si riassumono in questi quattro:

I. Argomento tratto dalla dottrina de' primi Pitagorici — Esiste l'uno ne'molti: dunque ci sono idee separate dalle cose—

a) I molti non esisterebbero come molti, se non fossero raccolti nell' uno. I molti dunque, ricevendo l'unità, diventano numeri, τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός (2). E poichè questi nell' ordine logico sono anteriori a tutte l'altre cose (3), perciò sono

---

(1) Metaph. I, 9.

(2) Ibid. I, 5.

(3) Aristotele: *Inter hos et ante istos, qui appellati Pythagorici primi mathematicis operam dederunt, illa praeponebant, et in eis nutriti, eorum principia, entium quoque cunctorum esse putarunt principia. Cum autem numeri* PRIORES HIS *natura sint, in numeris vero plures similitudines tum ad existentia tum ad ea quae fiunt, quam in igne, in terra, et in aqua inesse viderent; — item cum harmoniarum in numeris conspicerent passiones et rationes; cum itaque cetera quidem viderentur in omnibus*

i primi loro elementi, di cui tutte si compongono. — In questa dottrina da' primi Pitagorici si confondevano i numeri intelligibili e ideali co' numeri partecipati, per opera della mente, dalle cose sensibili: onde Aristotele dice che i Pitagorici facevano i numeri sensibili, e li prendevano per le cose stesse reali (1). Ma il pensiero umano esaminando meglio la cosa, rimosso l'errore, trasse da quel principio un argomento a favore delle idee, cioè di entità puramente intelligibili. Perocchè vide che i numeri non possono essere per alcun modo sensibili, e che nell'esistenza delle singole cose sensibili non si contiene il *numero*, ma la mente è quella che a molte di esse dà l'unità, e così le conta e le raccoglie in un numero, essendo questa una delle maniere, colle quali la mente comunica alle cose l'unità. E nel vero, ciascuna cosa reale non esiste che in se stessa, e da se stessa è terminata: il concetto dell'esistenza di ciascuna non contiene dunque l'esistenza d'un'altra cosa, come esistenza della prima, poichè ci ha contraddizione nel dire che l'esistenza d'una cosa sia l'istessa esistenza di un'altra: è dunque essenziale a' reali l'esclusività di ciascuno, per la quale ciascuno si separa da tutti gli altri. Acciocchè dunque queste esistenze separate, e come tali indipendenti, si possano dire due o tre o un numero qualunque d'esistenze, è necessario che ci abbia una terza cosa, la quale le raccolga e le consideri in una unità più elevata, diversa da quella che ciascuna cosa ha, perchè se fosse la medesima distruggerebbe la loro individualità e unità propria di ciascuna; e questa terza cosa è la mente, che aggiunge a più cose insieme un'unità, che esse non hanno per sè, e così loro attribuisce un numero. Quest'unità dunque e questo numero è fuori delle cose reali, ed aggiunto loro dalla mente: vi hanno dunque delle entità separate dalle cose reali, e in dominio della mente: e queste sono *idee separate*. Ma questo argomento prova solo l'esi-

---

numeris assimilari, numeri vero TOTIUS NATURAE PRIMI, *numerorum elementa, entium quoque cunctorum elementa esse putarunt*, *totumque coelum harmoniam et numerum esse.* Metaph. I, 5. — Cf. Macrob., in Somn. Scip. I, 6.

(1) Metaph. I, 5, 8.

stenza d'una classe d'idee separate, e non produce ancora la teoria universale delle idee.

b) Ma poichè la sentenza pitagorica « esiste l'uno ne' molti » è assai generica, ella non s'applica solo a'numeri, ma a tutto ciò in cui si scorge l'unità nella moltiplicità. Divenne dunque un filo conduttore nelle mani d'uomini grandi per arrivare a scoprire delle altre classi d'idee, specialmente dopo che i posteriori Pitagorici aveano aggiunte a' numeri le forme. Fu applicata dunque quella sentenza alle cose sensibili, e osservandosi che queste si raccoglievano in certe specie, di maniera che rimaneva l'unità nella specie, e questa si scorgeva identica in molti individui, facendosi un ragionamento simile a quello che abbiamo pur ora fatto circa i numeri, si pervenne a conoscere la necessità d'*idee specifiche* separate. Poichè, essendo una data quantità di materia egualmente suscettiva di più forme, s'indusse che la forma non era nulla di materiale, rimanendo sempre tutta la materia sotto le diverse forme, e però si *separò* dalla materia che ne partecipa, e si vide che ella era per sè intelligibile.

Di più, diversi pezzi di materia possono ricevere l'*identica forma*. Dunque la forma non ha nulla di materiale, poichè i diversi pezzi di materia non hanno e non possono avere nulla, come tali, d'identico tra loro, possedendo ciascuno un'esistenza così propria, che è al tutto fuori dell'esistenza d'ogni altro. Nè della materia si può avere un pensiero diretto, spoglia che sia delle forme; laddove queste si pensano da sè, e rendono intelligibile anche quello che informano. Nè per questo è men vero, che altro sia la forma in sè non partecipata dalla materia, e altro la forma partecipata dalla materia, poichè questa è veduta dalla mente come partecipata ossia come qualità (*Ideol.* 332-344 ; 356-359), e non la prima ; benchè prescindendo da questa relazione o nesso, l'una e l'altra sia un'identica forma.

209. II.° Un altro argomento, dimostrativo dell'esistenza delle idee, fu il socratico — Tutto il sensibile si cangia di continuo. Ma la scienza è di natura sua immutabile, come la verità. La scienza dunque non appartiene a' sensibili. Ma di che cosa è composta la scienza, se non d'idee? Queste dunque sono

entità di natura totalmente diversa da quella de' reali sensibili; e così è possibile la Dialettica —

La sentenza di Eraclito e del Cratilo « che tutto si cangia » fondamento d'una tale argomentazione, poteva essere revocata in dubbio: perchè veramente nello spazio non si concepisce cangiamento, e nella materia prima corporea non si concepisce cangiamento interiore; e del pari, c'è la persistenza delle sostanze primitive, come dell'anima intelligente. Ma si risponde riguardo alla materia corporea, che se non si concepisce in essa intrinseco cangiamento, si concepisce però il moto che la trasporta da un luogo all'altro, il che ripugna alle idee; e se anco di fatto tutto il corporeo non si movesse, si potrebbe però movere, la qual mobilità ripugna di novo alla scienza. Riguardo poi alla materia corporea, allo spazio e alle sostanze primitive finite, ugualmente si deve aggiungere che l'immutabilità della scienza, ossia della verità, è tale, che non si può concepire che non sia; laddove tutte quelle cose sono mutabili in questo, che almeno si può concepire la loro non esistenza, di maniera che non hanno in sè alcuna ragione sufficiente, per la quale piuttosto sieno che non sieno: convien dunque che fuori di esse stia una ragion sufficiente, e questa appunto non può aversi che nelle idee.

Platone oltre di ciò, per ovviare all'obbiezione che si potea dedurre dall'immutabilità della materia, disse che v'avea una materia prima comune alle idee ed alle cose reali, la quale perciò non apparteneva a' sensibili, ma costituiva il fondo delle idee stesse, una realità virtuale nascosta in queste: della quale opinione ci verrà occasione altrove di parlare.

210. Le ragioni dunque che indussero Platone ad ammettere, nel senso da noi accennato, le idee separate dalle cose sensibili, si riducono a due: 1.° la necessità di spiegare l'esistenza delle cose mediante le forme di loro natura intelligibili; e 2.° la necessità di spiegare la scienza (1).

---

(1) Questi due argomenti, che si adoperavano a provare l'esistenza delle idee, sono accennati da Aristotele in queste parole, nelle quali egli crede di ribatterli: *Secundum namque rationes quae ex scientiis*, SPECIES ERUNT OMNIUM QUORUM SCIENTIÆ *sunt*; *secundum vero unum in multis*, ETIAM NEGATIONUM. Metaph. I, 9. Ora non c'è alcun assurdo ad ammettere, che ci sieno idee di tutte le cose di cui tratta la scienza, e anche delle negazioni

Alla qual dottrina non poco contribuì Anassagora. Perocchè avendo egli conosciuto, che la mente ricusava qualunque concrezione e mistura di cose materiali, e che la mente era quella che ordinava a fini sapienti tutte le cose dell'universo, onde la chiamava « Signora del Cielo e della terra » (1); conveniva che, se la mente è separata di natura da' sensibili, separate pure fossero le idee che in essa si contenevano, e da essa erano congiunte alla materia, di cui risulta il mondo. E poichè Iddio per Anassagora era la mente, perciò a questo filosofo si deve la lode di avere il primo distinto Iddio dall' anima del mondo, nel che fu poi seguito da Platone.

211. Aristotele all'opposto, retrocedendo, collocò tutta la sua attenzione nelle forme inerenti agli enti naturali, e vedendo che fisicamente non si poteano da esse disgiungere, e che esiste prima il complesso di materia e di forma, credette che le idee separate non fossero che un poetico sogno: così appigliandosi piuttosto al ποιητικὸν d' Empedocle, che alla νοῦς d' Anassagora (2), tornò verso a' posteriori Pitagorici, a' quali veramente appartiene; chè le sottili cose da lui aggiunte non mutano il fondo del sistema.

Era superiore alla sua mente l' intendere come le idee, separate, ed unite quale forma alla materia, potessero avere una identità parziale, e tuttavia differire a cagione d'avere o di non avere quel nesso colla materia; non giungeva ad intendere quella moltiplicazione dell'idea, relativa alla mente, per la quale, facendo ella più uffizî, sembra divenuta più, mentre è la stessa; e ciò, perchè gli restava nascosta la doppia esistenza degli enti reali, l'una metafisica ed assoluta, e l'altra relativa al principio del proprio subiettivo sentimento o dell'altrui. Laonde non seppe

---

(in un certo senso). L' obbiezione dunque non ha forza, e probabilmente si fonda sopra qualche concessione incauta che gli faceva l' uno o l'altro de' suoi condiscepoli alla scuola di Platone, i quali non avevano sagacità bastante a difendere, o a esporre esattamente la dottrina del comune maestro.

(1) ὡς νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ καὶ γῆς. Phileb. p. 28, C.

(2) Vedi Karsten, *De Empedoclis philosophia*, § 5. — È singolare come Aristotele si piaccia così frequentemente d'accoppiare insieme Empedocle ed Anassagora, benchè d'indole tanto diversi.

concepire altro significato dell' espressione « idee separate » se non quella di sostanze separate, conchiudendo da ciò, che, se le idee fossero separate, avrebbero un'esistenza subiettiva, diversa dall'esistenza subiettiva delle cose reali, e però le idee e le cose avrebbero uno stesso nome equivoco. E così sarebbe veramente se, dicendo « idee separate », si volesse dare alle idee un'esistenza subiettiva diversa dall'esistenza subiettiva delle cose formale; ma non è necessario d' intendere in questo modo la separazione delle idee dalle cose reali, ma bensì in questo, che le idee separate hanno un' esistenza obiettiva, laddove la cosa reale finita in se stessa non ha che un' esistenza subiettiva: onde non ci sono, in tal sistema, le due esistenze subiettive equivoche, che suppone Aristotele nel combatterle. « O si do« vrà dire » così egli « che oltre queste » (l'essenza in sè e l'essenza partecipata) « si deva ammettere un uno sopra i « molti. Che se è la stessa la specie delle idee e de' parteci« panti, ci sarà qualche cosa di comune. Poichè, per qual ra« gione mai si dirà che l'esser due sia una e la medesima « cosa in più dualità o corruttibili o eterne » (le dualità degli astri), « e non si dirà lo stesso di questa dualità partico« lare, o d'una qualunque? » (1). Dal che induce, che, se c'è una specie comune alla specie in sè e alla specie partecipata, si cade nell'assurdo, così detto, del « terzo uomo », cioè nella necessità d'ammettere una infinita serie d' idee l' una sopra l'altra, cioè idee sempre più comuni senza fine; assurdo ben conosciuto da Platone che lo propose nel Parmenide (2), e che si scioglie facilmente, quando non si dia alle idee una esistenza subiettiva, ma l'obiettiva loro propria, la quale non si può moltiplicare. Passando poi Aristotele all' ipotesi che la specie in se stessa sia diversa dalla specie partecipata, ne mostra l' inconveniente, dicendo: « Se la specie poi non è il « medesimo » (colla sostanza partecipata) « ci sarà indubita-

---

(1) Alludeva probabilmente ad una risposta de' suoi condiscepoli che ricorrevano a dire, che la dualità è la medesima in più che ne partecipano, ma non in ciascuno, perchè ciascuno ha l'esser suo proprio e incomunicabile.

(2) Parmenid. p. 132, 133.

« tamente equivocazione, e sarà come se taluno chiamasse « uomo Callia ed il legno, » (cioè il simolacro ligneo di « Callia) « senza averci scorta alcuna comunicazione tra « l'uno e l'altro » (1). Ma questa ipotesi non sarà mai accordata da chi conosce la vera dottrina delle idee; poichè di nuovo, per essere accordata, converrebbe concepire le idee come fornite d'una esistenza subiettiva, come si concepisce in Callia e nel legno: esempio che perciò appunto non può essere applicato all'idea in sè e all'idea partecipata, nella prima essendoci la sola esistenza obbiettiva, e la seconda essendo la stessa identica, ma in congiunzione coll'esistenza subiettiva di chi ne partecipa. Ora una cosa, per essere disgiunta, o unita ad un'altra, non cangia la sua unità e identità.

212. Se noi dunque vogliamo ora conchiudere, richiamando qui la distinzione scellinghiana tra la *Filosofia regressiva* e la *progressiva* (*Prelim. all'Opere Ideologiche N.* 31, 32), possiamo raccogliere da tutto quello che abbiamo narrato in questo libro circa l'andamento del pensiero umano in cerca d'una scienza filosofica, che tutti gli sforzi dell'ingegno umano anteriore a Platone appartengono alla Filosofia regressiva, alla quale Platone pose il compimento pervenendo alla scoperta delle idee separate da' sensibili, che sono quel punto luminoso che si cercava, e donde partendo la Filosofia può progredire scientificamente a costituirsi in forma sistematica.

Dopo di lui non sorse più alcuno, che con pari amore e assiduità nella coltura delle filosofiche investigazioni (ancora che non mancassero ingegni elevati) compisse la grand'opera che rimaneva della *Filosofia progressiva*. Chi dunque a somigliante studio è chiamato dalla nobile inclinazione, di cui la natura gli adornò la mente e l'animo, e avendo ozio bastevole e i necessarî sussidî, si delibera . . . .

NOTA

Si pone qui appresso una nota, che fu tardi avvertita in un foglio staccato del manoscritto originale, e che sembra dovrebbe leggersi alla pagina 201, *nella penultima linea, dopo le parole* « altrettanti simboli della virtù generativa ».

Si rammenti qui l'opera di Giulio Firmico Materno sull' Astronomia, nella quale asserisce d'avere raccolto *quidquid Aegyptii veteres sapientes ac divini viri, Babiloniique prudentes, de vi stellarum ac potestatibus, divinae nobis doctrinae tradiderunt* (I, praef.). In quest'opera i dodici segni o costellazioni del zodiaco sono alternativamente *maschi* e *femmine*; p. e. viene prima l'ariete maschio e poi la vacca femmina ecc. (II, 1). Il Sole che è maschio ha il suo domicilio e il suo impero nella costellazione del Leone pure maschio, e la Luna che è femmina ha il suo domicilio e il suo impero nella costellazione del Cancro femmina. Gli altri cinque pianeti allora conosciuti, cioè Saturno, Giove, Marte, Venere, e Mercurio hanno ciascuno il loro domicilio e la loro potestà in due costellazioni zodiacali, l'una maschio e l'altra femmina (II, 2). Sarebbe inutile il dare qui un sunto di tutte le congiunzioni degli astri e degli oroscopi che se ne derivano, il che forma tutta la sostanza di quell'opera; ma non è inutile il far osservare come tutte queste superstizioni derivano dallo stesso sistema della primitiva idolatria. Due sono i principî in cui ella si fondò, lasciato da parte Iddio e obbligata quindi a ricorrere alle cause seconde per ispiegare le produzioni e le distruzioni che appariscono nell'universo: 1° ci sono due cause nel mondo, l'attività e la passività, che producono e fanno nascer tutto; 2° queste due cause devono spiegare anche la produzione della vita e dell'intelligenza, i fenomeni più cospicui ed arcani nell' universo. È massimamente a notarsi, che i primi uomini non concepivano enti bruti o inanimati, concezione certo più difficile e più ambigua, che non paia: ora cause atte a spiegare la produzione della vita non si scorgono, se non nella generazione, nel principio maschile e nel principio femmineo: questi dunque doveano essere e furonò gli Dei supremi. Natural cosa era poi, che essendo tutta la natura investita di queste divine virtù, alle stelle come a enti più maravigliosi s'attribuissero principalmente, e che da esse si facesse dipendere la genitura umana, l'origine dell'anime, il mistero maggiore della natura. Quindi Giulio Firmico parte da quest'origine stellare dell'anima, come da cosa conceduta ed evidente, per difendere l'Astrologia giudiziaria, che espone nella sua opera. *Quis dubitat*, dice, *quod per has stellas, terrenis corporibus divinus ille animus, necessitate cuiusdam legis, infundatur? cui descensus per orbem Solis tribuitur, per orbem vero Lunae praeparatur ascensus? Mens enim*

illa divina, animusque coelestis, per omne mundi corpus, in modum circuli collocatus, et nunc intrinsecus nunc extrinsecus positus, cuncta regit atque componit, et propria originis generatione conceptus, se ad procreanda et conservanda omnia, ignita ac sempiterna agitatione perpetuat, nec hoc officium aliqua fatigatione deponit, ut seipsum atque mundum omniaque quae intra mundum sunt perpetua sui atque infatigabili mobilitate sustentet. Ex hoc animo, hi sempiterni stellarum ignes, qui globosae retunditatis specie formati, circulos suos orbesque celeri festinatione perficiunt, majestate divinae illius mentis animati, partem animi ad terrena corpora transferunt, et spiritum ex illis perpetuis animi fomitibus mutuantur. — Quare nunc, cum simus cum stellis quadam cognatione coniuncti, non debemus eas, sacrilegis disputationibus, propriis privare potestatibus, quarum quotidianis cursibus et formamur pariter et creamur etc. (I, 3).

L'IDEA

L'IDEA

PROEMIO

Tanta in eis (ideis) vis constituitur, ut nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit.
S. Aug. *Lib. LXXXIII* QQ. Quaest. XLVI.

1. Noi abbiamo veduto che l'Essere è necessariamente uno e trino.

Abbiamo parlato dell'essere uno, e delle questioni che si presentano allo spirito quando questo si scontra nell'antinomia tra la speculazione e l'esperienza; chè l'intelligenza speculando vede da una parte che l'essere è necessariamente unico, dall'altra l'esperienza offre una moltiplicità di enti (L. II). Le quali questioni sono indipendenti dalla triplice forma dell'essere, e però appartengono al trattato dell'essere uno. Ma dopo di questo, il pensiero meditativo scopre questa sorprendente verità, che, sia l'ente uno o molteplice, esso ad ogni modo ha per necessità assoluta una triplice forma, vogliam dire, è in tre maniere, che noi abbiamo chiamato *soggettiva* o *reale*, *oggettiva*, e *morale*; ed essendo queste, cioè il loro concetto, di una estensione illimitata, stanno fuori di tutti i generi, e a tutti i generi sono superiori. Onde esse costituiscono la base della classificazione massima, e le classi massime furono da noi dette Categorie. Di quelle tre forme abbiamo dunque parlato sotto questo aspetto, in quanto esse prestano la base delle categorie, o de' predicati massimi degli enti (L. III.). Convien ora che noi

ragioniamo dell'essere qual è in ciascuna di quelle tre forme. Ma in quale primieramente? Nell' oggettiva. E non è difficile vedere la necessità d' incominciare da questa, poichè il ragionare appartiene alla scienza: quello dunque che è il primo della scienza, cioè che primo si conosce, conviene che sia anteposto nella serie del ragionamento. Ora niente si conosce se non sia oggetto dell'intendimento; e se non è oggetto, convien che si faccia oggetto acciò sia conosciuto. La forma dunque oggettiva dell' essere è quella che immediatamente si conosce, e che tocca, quasi direi, la mente; e conviene che le cose tutte, affinchè sieno conoscibili, prendano questa forma.

2. Fino a tanto che si tratta d' una cognizione di cose finite, l' oggettività o intelligibilità loro, cioè la loro forma oggettiva, per la quale si conoscono, fu da un tempo molto rimoto denominata *idea* (1). Che cosa divenga (si tratta sempre di un divenire relativo alla mente umana, chè quando questa passa da una cosa all'altra per certi nessi pare che l'una cosa diventi l' altra, e questo avvertimento ci valga da per tutto dove bisogni) quando si tratti di conoscere l' infinito, noi l' abbiam già detto, e di nuovo ne tratteremo dipoi.

Or tutte quelle cose che sono nell' universo sensibile sono finite, e però la loro forma intelligibile è sempre un' idea.

---

(1) Aristotele (Metaph. I, 9; XIII, 4) e Cicerone (Brut. 40; Acad. Quaest., I, 8) attestano che Socrate, o Platone, fu il primo a parlare delle idee. Non già che nella lingua greca non esistesse la parola *idea*; l' avea adoperata Ippocrate ed altri, come osservò il Patrizio (Discuss. Peripatet. T. III, L. V, p. 326,327). Neppure è da credere che non esistesse prima di Socrate la cosa, a cui egli impose il nome d'idee, come dice S. Agostino nel luogo citato: *Ideas Plato primus appellasse perhibetur: non tamen si hoc nomen, antequam ipse institueret, non erat, ideo vel res ipsae non erant, quas IDEAS vocavit, vel a nullo erant intellectae; sed alio fortasse atque alio nomine ab aliis atque aliis nuncupatae sunt.* E che anche prima di Socrate la cosa significata dalla parola *idea* fosse in qualche modo conosciuta, lo attestano le tradizioni pitagoriche, e i frammenti che ci rimangono di Parmenide e di Epicarmo, lasciando di cercarne la traccia nelle dottrine non greche e non italiche. Che cosa dunque fecero Socrate e Platone? 1.° Resero tecnica la parola *idea*. 2.° Fissarono e svolsero con tanta profondità e ampiezza la dottrina di ciò che quell' idea significava, che parve cosa nuova, ed era in gran parte.

Si consideri ora la sorpresa e la gioja intellettuale di quella mente speculativa, che meditando sulle diverse nature componenti questo mondo, e cercando di distinguere le une dalle altre e di classificarle, le riscontra tutte limitate e soggette a varie passioni e corruzioni, eccetto però una sola, che al pensiero si presenta impassibile, immobile, incorruttibile, necessaria, eterna perchè necessaria. Quale scoperta maggiore di questa? Quale entusiasmo non dee sollevare nel pensatore che la prima volta la coglie? Convenientemente doveva l'idea, questa natura così diversa da tutte l'altre, essere chiamata il divino (τὸ Θεῖον), come la chiamò Platone. Poichè in tutto quanto è ampio il circolo delle cose dell' universo, l'idea è il solo elemento che vi si rinvenga, il quale abbia del divino, e il solo nesso che unisca il mondo con Dio, e quasi il punto di contatto delle due sfere, del finito, vogliamo dire, e dell' infinito, e però l'unica via di comunicazione, per la quale l'uomo possa innalzarsi sopra se stesso, riconoscendo la sua natura quasi cognata alla divina, col suo punto più eminente appesa a questa. Il che s' intenda del solo ordine naturale. Poichè se l' umana intelligenza per via di determinazioni logiche può argomentando pervenire a formarsi un concetto di Dio sussistente, anche in questo slancio ella appoggia il suo ragionamento sul punto fermo dell' idea, che sola contiene e svela qualche cosa di quel divino, di cui l'intero, nascosto, dirò così, dietro alla simbolica cortina della realità di cui si compone il mondo, si viene argomentando e divinando. Chè l'idea arreca veramente in questo modo all' umana mente l' ammirabile facoltà d' una cotale divinazione.

3. Avendo dunque Platone trovato l'unico elemento divino nella natura, cioè l' idea, non è a stupire, che egli, arricchito del principio di tutta l' umana scienza, ponesse come capo e cardine (τὸ κεφάλαιον καὶ τὸ κῦρος) della filosofia « la dottrina degli intelligibili » (ἡ περὶ τῶν νοητῶν διάταξις (1)); la quale lo rese il maggiore tra' filosofi: se non fosse parola invidiosa, vorrei dire l' unico avanti Cristo.

(1) Così Attico presso Eusebio, Praep. Ev. Lib. XV, cap. XIII.

E l'idea, l'essenza sempre eguale a sè della cosa, gli parve dotata di tanta lucidità, che pose in essa l'evidenza (benchè non adoperasse questa parola, ma più modestamente, al suo solito, s'esprimesse), e da essa, quasi da un postulato non possibile a rifiutarsi, fece partire ogni ragionamento filosofico. Così nel Fedone riduce a questo il suo modo di ragionare: dicendo ch'egli suole prima di tutto *supporre* quella ragione, che è di tutte fortissima, e indi cercar quali cose consuonino ad essa, e queste giudicar vere; quelle poi, che da essa discordano, false. E volendo ivi dimostrare l'immortalità dell'anima, la ragione fortissima che presuppone, e da cui parte, è « che ci sia qualche cosa di per sè bello, buono e grande, e del pari l'altre essenze » (*ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ'αὑτὸ, καὶ ἀγαθὸν, καὶ μέγα, καὶ τἄλλα πάντα*); e questo richiede gli sia conceduto senza provarlo. Onde le ragioni d'ammettere le idee, di cui Aristotele fa una critica che merita d'essere criticata, come vedremo, si riducono per Platone ad osservazioni interne su quell'atto d'intuizione immediata, con solo il quale s'apprendono le idee; e però non tendono ad altro, che a persuaderci che noi vediamo colla mente le essenze, piuttosto che a dimostrarci che ci debbano essere. E perciò Socrate poco appresso, nello stesso Fedone, cercando perchè le cose belle sieno belle, dice « che tanto a sè quanto agli « altri sembra sicurissimo il rispondere che tutte le cose « belle, belle si fanno col bello, e appoggiato su questo « fondamento crede non dover mai cadere, e che ed egli « e qualunque altro possa con sicurezza rispondere, quante « son cose belle, tali farsi per causa dello stesso bello » (1); il che è quanto dire, una sì fatta proposizione essere evidente, e niuno, comechè pensi sull'altre cose, poterla ragionevolmente negare.

4. Trovata pertanto l'idea, e vedute le eccelse proprietà di essa, e la sua fecondità, era trovata quella via, di cui Socrate dice nel Filebo, che « non ci era un'altra via più bella, nè ci « poteva essere, di quella, che egli avea sempre amato, la quale

(1) Phaedo, p. 100.

« però spesse volte, fuggendogli, l'aveva lasciato deserto e bi-
« sognoso » (1). E però l'analisi delle idee, ciascuna delle quali da una diventava più, e la loro ricomposizione che restituivale all'unità, erano il nativo carattere della platonica filosofia; ed offrivano alla mente la gran questione dell'antinomia tra l'uno e i più, incominciata già a suscitarsi tra i Pitagorici e tra gli Eleatici, ma di cui non si conobbe la profondità e la perplessità se non quando Platone, che amava più la verità che la vana disputa, la considerò imparzialmente da tutti i lati, e ne cercò lo scioglimento nella misteriosa, ma natural connessione tra le idee stesse, come l'attestano il Parmenide, il Sofista e altri suoi dialoghi.

Quest'unità e questa moltiplicità che ad un tempo si trova in ciascuna idea, quando si va ripensando, conduce alle più curiose questioni, e fa errare lungamente lo spirito per gl'interminabili andirivieni della dialettica. Onde il pensiero profondo vi rinviene, come in tutte le grandi difficoltà, secreti di scienza ontologica; e ad un tempo il disputatore un campo a sè opportuno per operarvi i suoi esercizî e trastullarsi con quel giuoco, a lui sì grato, di perdere nella disputa e se stesso e gli altri. Il che, osserva Platone, inebria l'ingegno giovanile, e lo fa quasi furente. « Diciamo », così Socrate nel Filebo, « che lo stesso uno e i molti generati dai concetti vanno
« vagando d'intorno a ciascuna cosa generata, sempre, e prima
« e poi; nè ciò cesserà, nè ha cominciato al presente; ma,
« come a me pare, questo fatto è qualche cosa d'immortale
« ne' concetti stessi, e in noi una passione che non invecchia.
« Allorchè qualche giovanetto l'ha gustata a principio, se ne
« rallegra seco medesimo come avesse trovato un cotale te-
« soro di sapienza, ed ebbro di piacere esulta ed impazzisce,
« e tenta animoso ogni disputa; ed ora agglobando e accoz-
« zando in uno, ed ora di novo esplicando e distribuendo in
« molti, getta prima e principalmente se stesso nel dubbio e
« nella difficoltà, e di poi anche il suo vicino, qualunque egli sia
« o più giovane o più vecchio o a sè coetaneo, e non la perdona
« nè al padre nè alla madre, nè ad alcuno degli uditori, che anzi

(1) Phileb., p. 16.

« vorrebbe attaccarla, sarei per dire, cogli altri animali non « che cogli uomini, nè risparmierebbe taluno de' barbari, se « ritrovasse, qua o colà, un interprete » (1). Così Socrate piacevoleggiando dimostra quanto interesse produca ne' giovani ingegni, quando prima arrivano a vederla, la dottrina delle idee, e il campo dialettico che essa loro apre davanti.

5. Così dopo Platone la dottrina delle idee divenne ad un tempo e argomento di gravissime meditazioni, e un luogo comune degli Eristici e de' Sofisti, che colle loro sottili fallacie la resero spinosissima (2). Ma chiuse le scuole greche, essendo prevalso Aristotele, il gran nemico delle idee platoniche, questa questione principale e vitale per la scienza fu riguardata come d' importanza secondaria, e le dispute che divisero il medio evo intorno agli universali non erano che una piccola parte della gran questione, a cui dava occasione la dialettica e lo studio dell' Organo di Aristotele e dell' Isagoge di Porfirio. Era un rimettiticcio del pedale dell' albero della dottrina delle idee troncato da Aristotele.

Il solo che abbia sentito altamente l' importanza di questa dottrina dopo i greci filosofi, e che abbia conosciuto che da essa cominciava e ad essa appoggiavasi tutto lo scibile, fu S. Agostino. Egli dice chiaramente che « nelle idee giace tanta virtù, « che senza averle intese, niuno può esser sapiente ». E poichè è verosimile che anche prima di Platone sieno vivuti de' sapienti, egli aggiunge essere verosimile del pari, che anche allora sieno state conosciute le idee (3). Si lamenta in un altro

---

(1) Phileb., p. 15, 16 — Vedi Stallbaum a questo luogo.

(2) Questo apparisce manifesto dal Sofista e dal Parmenide di Platone, dove si riproducono le cavillazioni che si facevano intorno all'uno e a' più, e alle altre antinomie generate dalle idee.

(3) *Nam non est verisimile, sapientes aut nullos fuisse ante Platonem; aut istas, quas Plato, ut dictum est, ideas vocat, quaecumque res sint, non intellexisse. Siquidem tanta in eis vis constituitur, ut nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit. Credibile est etiam praeter Graeciam fuisse in aliis gentibus sapientes, quod etiam Plato ipse non solum peregrinando sapientiae perficiendae gratia satis testatus est, sed etiam in libris suis commemorat. Hos ergo, si qui fuerunt, non existimandum est ideas ignorasse, quamvis alio fortasse eas nomine vocaverint.* Lib. De divers. quaest. octoginta tribus, Quaest. XLVI.

luogo, che al tempo suo manchino del tutto i filosofi, e che atterriti gli uomini dal dubbio, stato sparso su tutte le cose dall'ultima Accademia, disperino di trovare essi quello che non aveva potuto trovare Carneade, onde il torpore e la pigrizia degl' ingegni; e per rompere e da sè rimuovere quest' odioso impedimento al filosofare, dice avere scritti i libri contro gli Accademici, dove mostra che si dà e che si può trovare la verità. Così egli ad Ermogeniano (1).

Più tardi il maggiore sforzo, che sia stato fatto per restituire la dottrina delle idee al posto che le compete, fu quello dell'Accademia medicea fondata da Cosimo il padre della patria, verso l'anno 1460 (2). Ma per le sciagure pubbliche, e per la nostra mollezza, o Italiani, perì troppo presto quella nobile istituzione; e ora, chi mai appresso di noi ne parla più, o chi scuote la polvere ai volumi scritti da que' generosi ingegni, che si conservano come cose preziose, essendo divenuti rari nelle nostre biblioteche?

6. Queste idee dunque sono l'essere nella sua forma oggettiva, quando si parla di enti finiti; che se si parla dell'infinito, l'oggetto allora è più che idea, come noi dicevamo. Ma non può essere completo il discorso dell'essere ideale, che forma l'ar-

---

(1) *Hoc autem saeculo cum iam nullos videamus philosophos, nisi forte amiculo corporis, quos quidem haud censuerim dignos tam venerabili nomine, reducendi mihi videntur homines (si quos Academicorum per verborum ingenium a rerum comprehensione deterruit sententia) in spem reperiendae veritatis. — Tanta porro nunc fuga laboris et incuria bonarum artium, ut simul atque sonuerit, acutissimis philosophis esse visum nihil posse comprehendi: dimittant mentes, et in aeternum obducant. Non enim audent vivaciores se illis credere, ut sibi appareat, quod tanto studio, ingenio, otio, tam denique multa multiplicique doctrina, postremo vita etiam longissima Carneades invenire non potuit. Si vero etiam aliquantum obnitentes adversus pigritiam, legerint eosdem libros, quibus quasi ostenditur naturae humanae denegata perceptio; tanto torpore indormiscunt, ut nec coelesti tuba evigilent. — Equidem quoquo modo se habeant illae litterae, non tam me delectat quod, ut scribis, Academicos vicerim (scribis enim hoc amantius forte quam verius), quam* QUOD MIHI ABRUPERIM ODIOSISSIMUM RETINACULUM, *quo ab philosophiae ubere, desperatione veri, quod est animi pabulum, refrenabar.* Epist. I.

(2) Lo Sieveking ne scrisse la storia in tedesco, pubblicata in Gottinga, 1812.

gomento di questo libro, se non si considera la sua forma oggettiva in tutta la sua ampiezza. Onde, quantunque non ci proponiamo al presente d'esporre la teoria dell'essere oggettivo in quanto è infinito, il che appartiene alla Teologia, ma solo in quant'è ideale; pure non possiamo parlare di questo, senza avere un continuo riguardo a quello; chè altrimenti offerendosi al pensiero molti misteriosi quesiti, questi rimanendo senza alcuna soluzione troppo il turberebbero. È dunque necessario, se non percorrere, indicare almeno la via di risolverli.

Converrà dunque, che noi in questo libro consideriamo l'essere oggettivo sotto tre aspetti: come essere *per sè manifesto, come essere manifestante*, e come *essere manifestato.*

Trattando dell'essere per sè manifesto, benchè involga una relazione ad una per sè mente, noi lo considereremo in un modo assoluto, ossia indipendentemente dalla mente umana. Ma in quanto l'essere oggettivo è anche manifestante, lo considereremo in congiunzione colla mente umana. In quanto poi esso è l'essere manifestato, noi parleremo della sua congiunzione colle cose reali che fa conoscere.

Nasce qui il dubbio, se essendo tre le forme dell'essere, non si dovesse da noi, per compire la dottrina dell'essere ideale, non solo considerar questo in relazione e in comunicazione coll'essere nella forma reale (sia poi questo reale la mente umana che conosce, o le cose conosciute), ma ben anche coll'essere nella forma morale. Ma noi preferiamo di ommettere questa parte, sì perchè l'essere morale tiene del reale, onde molte cose che si dicono intorno alla congiunzione dell'ideale col reale s'applicano comodamente anche all'essere morale; e sì perchè a quest'ultimo è necessario dedicare un apposito libro.

7. Il rispetto poi da noi dovuto a quel filosofo originale, che il primo arricchì il mondo di una magnifica dottrina intorno alle idee, e così del vero e solido fondamento di tutta l'umana scienza, al quale saremmo ingrati se non ci dichiarassimo discepoli in quest'ordine della naturale speculazione, ci muove a investigare, se anche Platone distribuisse a questo modo le ricerche che si possono fare intorno all'essere ideale, o se altramente. Vediamo dunque come il grand'uomo ordinava tutta questa trattazione. Al che fare mi sembra opportuno un luogo

del Filebo. Parmenide avea ridotte tutte le cose all' uno. I Fisici, avanti e dopo Parmenide, volevano i molti, e non l'uno. Successero di quelli, che nell' uno trovavano i molti, e nei molti l' uno. Ma queste questioni astratte, che s' agitavano più che mai al tempo di Platone, rimanevano sommamente perplesse e perdute ne' viluppi delle sottigliezze dialettiche, perchè non si distingueva accuratamente l'ideale dal reale (giacchè l' uno e i molti possono appartenere all' uno e all' altro, spettando all' essere e non alle forme dell'essere), e non era ancora trovata la dottrina delle idee, nè conosciuto come queste costituissero la forma degli enti reali. Qui stava il segreto dell' involuta questione, e il solo Platone pienamente il possedeva. I primi, che volevano trovare nell' uno la moltiplicità, prendevano la cosa così alquanto rozzamente: un uomo, dicevano, o qualunque altra cosa reale, è uno; ma egli è fornito di diverse qualità anche contrarie, trattandosi di qualità relative: poniamo, è grave o leggiero, grande e piccolo ad un tempo, secondo i diversi rispetti. Or questa maniera, nella quale si pretendeva dimostrare che i molti fossero l'uno, e l' uno fosse molti (*ἓν τὰ πολλὰ εἶναι, καὶ τὸ ἓν πολλὰ* (1)), dice Socrate nel Filebo, esser già divenuta volgare ed acconsentita da tutti senza maraviglia, nè consistere in essa la questione importante e difficile. Dove dunque? — Risponde Socrate, che dell'uno si può discorrere in due modi. Poichè o si parla di tal uno, che non ha a far nulla colle cose che nascono o periscono, ed è quanto a dire dell'uno astratto e diviso da tutto il resto; in tal caso non si può rifiutarlo, nè è da farci sopra contrasto. O si parla dell'uno partecipato, come quando si afferma l'uomo uno, il bue uno, il bello uno, il buono uno; allora, dice, « in « queste ed altrettali unità il molto studiarvi e analizzare riesce « angustioso ed incerto ». Queste unità altro non sono, che le idee, ciascuna delle quali, essendo semplice ed una, informando le cose le rende une anch' esse. E qui appunto indica le questioni che si presentano intorno a queste unità o idee, dicendo Socrate « prima doversi ricercare, se tali unità ci

(1) Phileb., p. 14.

« siano veramente. Di poi, in che modo si debba riputare « che ciascuna di esse sia sempre una e la medesima, e « non ammetta nè generazione nè distruzione, e la stessa « unità sia sempre fermissima. Finalmente, se si debba collo« care ciascuna di esse nelle cose generate e indefinite, o di« spersa e d'una già divenuta più, ovvero tutta intera stante « da sè stessa in separato, sembrando più che ogni altra cosa « impossibile, che l'uno e il medesimo si faccia nell'uno e ne' « molti » (1). Platone dunque primieramente distingue la questione dell' uno separato, che è quanto dire dell' essere, da quella delle idee più o meno determinate, che come altrettante unità danno l' unità ai singoli enti; e intorno a queste vuole che si domandino tre cose, se veramente sono, se sono immutabili, e come si comunichino ai reali rendendo uno ciascuno di questi.

8. La questione dell'essere unico e semplicissimo, che costituisce il fondo di tutte le idee, e dell' unità astratta che è un concetto elementare del medesimo, si discute da noi nella prima parte di questo libro, dove si parla dell'essere per sè manifesto; e qui pure cadono i due primi quesiti intorno alle idee: se sono, e di quali proprietà vadano fornite. Il terzo quesito che propone Platone riguarda la congiunzione delle idee colle cose reali, e questo si discute da noi nella terza parte. Ma quello, intorno a cui versa la seconda parte del libro presente, cioè della congiunzione delle idee colla mente, non si trova indicato nell'accennata distribuzione di Platone. E veramente pare, che il grand' uomo non abbia posto eguale attenzione a quest'ultima ricerca importantissima. Perocchè quantunque non gli potesse sfuggire, essendo tanto capitale, e tale che si presenta da se stessa ad ogni tratto; tuttavia non la propone mai direttamente e separata dall'altre, ma ne parla quasi per incidenza in varii luoghi, e senza bastevole distinzione e chiarezza: al che forse dee attribuirsi tutto ciò che rimase di oscuro nella teoria delle idee esposta da Platone; poichè, come vedremo, dall'intendere chiaramente in che modo l'essere ideale e le idee comunichino colle menti umane, dipende l'intendere come esse comunichino

(1) Phileb., p. 15.

coi reali e diventino forme di questi. Di che consegue, che l'investigare in che modo le idee illustrino la mente, dee precedere all' investigare in qual modo esse facciano l' ufficio di forme delle cose reali.

Riassumendo adunque tutta la serie della trattazione che si contiene nel presente libro, diciamo ch'ella si distingue nelle tre parti seguenti:

Parte I. Dell' essere per sè manifesto;

Parte II. Dell'essere per sè manifesto in congiunzione colla mente umana; ossia dell' essere manifestante.

Parte III. Dell' essere per sè manifesto all'uomo in congiunzione colle cose reali; ossia dell'essere manifestato.

PARTE I.

DELL' ESSERE PER SÈ MANIFESTO

CAPITOLO I.

CONCETTO DEL *PER SÈ MANIFESTO*

9. Il concetto del *per sè manifesto*, come s'esprime con due locuzioni, *per sè* e *manifesto*, così si può analizzare dividendolo in due altri concetti:

1.° Il *per sè* unito al *manifesto* significa, che l'essere non sarebbe se non fosse manifesto, onde gli è essenziale questo: di essere manifesto. Un tal essere dunque o non è, o è mafesto. Ma poichè l'essere non può non essere, perciò l'essere è; e collo stesso atto con cui è, è anche manifesto. Che poi l'essere manifesto involga la relazione ad un soggetto a cui sia manifesto, questo nasce dalla relatività delle forme dell'essere, della quale non è ancora per noi tempo di ragionare di proposito.

2.° Il concetto di *manifesto* abbraccia i due concetti di manifestante e di manifestato, e di più la loro identificazione; ed anzi in questa identificazione consiste il concetto di *manifesto*, e hanno origine le differenze di questo concetto da quelli di manifestante e di manifestato singolarmente presi. Il che significa, che per sè manifesto è quello che coll'atto stesso con cui si manifesta, e però è manifestante, collo stesso atto è anche manifestato; laddove quello che è semplicemente manifestato non è per ciò manifestante, e quello che è manifestante,

benchè sembri dover essere manifestato, non è però che deva essere manifestato per sè, ma può essere anch'egli manifestato da un altro.

L'essere dunque per sè manifesto conviene che manifesti, e così sia manifestante; e che manifesti se stesso, e così sia ad un tempo manifestato; e di più, che queste due qualità di manifestante e di manifestato costituiscano l'identico atto della sua natura: a queste condizioni, l'essere è per sè manifesto.

10. E che l'essere non possa essere altro che così fatto, si prova da questo, che noi conosciamo l'essere e ne parliamo continuamente, e tuttavia se non si manifestasse da se stesso, egli non potrebbe essere manifestato da niun'altra cosa, perchè fuori dell'essere non ci sono altre cose. Il nulla non può manifestare ciò che è, il nulla non può manifestar nulla. L'essere dunque dee per prima dote aver questa: di manifestarsi per sè stesso, di esser luce.

Dunque l'essere per sè manifesto contiene due intrinseche relazioni distinguibili dalla sola mente, e non punto distinte in sè stesse. Le quali sono: 1° di essere manifestante, 2° di essere manifestato: due relazioni, che si distinguono mentalmente nello stesso atto di essere, la quale identità di atto acquista semplicemente il nome di essere manifesto.

CAPITOLO II.

COME SI POSSA CONOSCERE L'ESSERE MANIFESTANTE.

11. Ora, che si conosca dalla mente umana l'essere manifestato, questo non ha difficoltà alcuna. Anzi egli è chiaro, che non si possa nè pensare nè parlar d'altro, che di ciò che è manifestato. Ma perciò appunto, come possiamo noi conoscere, o possiamo ragionare dell'essere manifestante? Se il manifestante è altro dal manifestato, pare che non se ne possa parlare; poichè tutto ciò di cui si parla e si pensa dee essere a noi manifestato.

Questo prova all'evidenza, che la mente umana non potrebbe arrivare a conoscere il *manifestante*, se non ci fosse un essere

il quale identificasse in sè le due qualità di *manifestato* e di *manifestante*, il che è quanto dire, se l'essere non fosse per sè manifesto. Onde conviene incominciare di necessità dall'*essere per sè manifesto*, che dialetticamente è la sintesi del *manifestante* e del *manifestato*. E di vero, se l'essere coll'atto stesso con cui è manifestato non fosse manifestante, giammai la mente umana non potrebbe salire al concetto di manifestante, e senza questo non ci sarebbe più l'umano ragionamento. Ma il ragionamento c'è, e c'è il concetto di manifestante. Dunque è necessario, per ispiegare l'uno e l'altro, ammettere un essere che sia del pari manifestante come l'*idea*, e manifestato come l'*essenza*. Contemplando noi dunque il manifestato, che per noi è l'essenza, in esso vediamo il manifestante, che è l'idea: è dunque necessario che l'essenza si veda nell'idea, come abbiam detto altrove (1).

CAPITOLO III.

DELL'ORDINE LOGICO TRA L'ESSERE MANIFESTO, IL MANIFESTATO E IL MANIFESTANTE, NELLA INTUIZIONE E NELLA RIFLESSIONE UMANA.

12. Nell'*essere per sè manifesto* si unificano dunque gli attributi di *manifestato* e di *manifestante*.

Tutti e tre questi attributi involgono una relazione alla mente, e però appartengono a quella cognizione dell'essere, che abbiamo chiamata *dianoetica*, e abbiamo detto appartenere alla riflessione (L. III, N. 776).

Ma noi, prima di conoscer l'essere come manifesto o manifestato o manifestante, conosciamo l'*essere in sè*, senza che gli applichiamo alcuna di quelle attribuzioni: tale è l'essere al primo intuito, ed è la cognizione chiamata da noi *anoetica*.

La riflessione dunque è quella che s'accorge che l'essere davanti all'intuito ha queste tre condizioni, di manifestato, manifestante e manifesto. Ma come se n'accorge ella? E nell'ordine logico della riflessione, qual è la prima di esse che si presenta?

---

(1) *N. Saggio* Sez. V, P. V, C. I, a. V.—*Sistema filosofico*, N. 18-26, 34-51.

13. La prima è quella dell'essere *manifestato*; chè al pensiero è essenziale che l'essere sia manifestato, nulla potendo essere oggetto del pensiero, che restasse nascosto al medesimo.

E acciocchè il pensiero giunga a dare all'essere che gli sta presente quest'attributo di manifestato, la mente pensante dee: *a*) aver prima percepito se stessa nell'essere, *b*) aver riflettuto sopra di sè, e resasi consapevole di conoscer l'essere, *c*) averne altresì dedotta la conseguenza, dicendo che l'essere è dunque a sè manifestato.

Dopo di tutto questo la riflessione domanda, chi può averle manifestato l'essere. E non trovando davanti a sè altro che l'essere manifestato, non può ricorrere ad altra causa; e d'altra parte vede che, qualora anche ci fosse questa causa, sarebbe anch'ella essere, e di conseguente non la potrebbe conoscere se non conoscesse l'essere, onde di necessità l'essere sarebbe il *primo cognito*; di che conchiude, che l'essere manifestato è essenzialmente *manifestante*. Ma dopo aver conosciuto che l'essere è non solo manifestato ma anche manifestante, e che il primo manifestante è il primo cognito ossia il primo manifestato, e che l'una e l'altra di queste attribuzioni gli appartiene per la sua essenza di essere, la quale essenza è atto semplicissimo; conchiude che la qualità di manifestante e di manifestato è una sola nell'essere, distinta in due per opera della mente: onde, per esprimere l'identificazione di queste due qualità, ella dà all'essere la qualificazione di *essere per sè manifesto;* e questa è l'ultima e più completa notizia, che raccoglie la riflessione.

Prima di venire a quest'ultima, il pensiero umano dimora lungamente nella considerazione dell'essere e degli enti in sè, cioè dell'essere e degli enti anoetici; e prima ancora nella considerazione di questi ultimi si trattiene, e a considerar l'essere non perviene che di poi.

Laonde giustamente Aristotele distingue le cose che sono più note per loro natura, da quelle che sono più note relativamente a noi; e dice che coll'umano discorso si deve procedere « da quelle cose, che sono men manifeste secondo natura, « ma che son più manifeste a noi, a quelle che per natura

« sono più manifeste e più note » (1): dove per più note a noi si devono intendere le *prime* a noi note per riflessione; e per più note secondo natura, si devono intendere quelle che sono intelligibili per se stesse, e non hanno bisogno d'altre che le rendano intelligibili.

14. Questo progresso della riflessione della mente è quello, che apparisce nella storia della filosofia.

Così la filosofia italo-greca cominciò dalla considerazione degli enti in sè, cioè dalla Fisica degli Jonici. Gli enti materiali, come enti in sè, si vollero ridurre ai primi elementi. Ma non trovandosi nella natura nessun elemento, che fosse necessariamente costante e scevro da ogni possibile cangiamento, chè tutti gli elementi materiali si possono dividere col pensiero senza trovare mai il fine, e si può anche pensare che cessino d'esistere; convenne confessare che nella natura non c'era un ente immutabile, col quale si potesse spiegare lui stesso e l'altre cose; cioè non c'era un ente, che contenesse in sè la ragione di se medesimo e delle altre cose. Allora vennero i Dorici a dire che conveniva cercare quest' ente al di là delle cose sensibili, e s' abbatterono nell' essenza intelligibile (νοητήν), che è quanto dire portarono la riflessione sull' essere ideale. Questi furono gli Eleatici, a cui aveano già spianata la strada i Pitagorici (2). Giunti colla riflessione all' essere ideale, trovavansi già nel campo dell' essere manifestante, manifestato e manifesto; e indi prese un nuovo corso la filosofia: potremmo anzi dire che indi incominciò.

Ma poichè la riflessione, anche pervenuta all' essere per sè manifesto, è obbligata a fare questo progresso, che prima il consideri come manifestato (essenza), poi come manifestante (idea), finalmente come manifesto (essere oggetto); perciò noi vediamo essere comparso prima Parmenide, che l'essere manifesto considerò, più che altro, come essere manifestato, trattando dell'essere come essenza: di poi esser venuto Platone, che con-

---

(1) Physic. Lib. I, cap. I.

(2) Come Parmenide, che fu famigliare de' due Pitagorici Aminia e Drochete, traesse non poco dalla scuola di Pitagora vedasi in Stallbaum *Plat. Parmen. cum quatuor libris Prolegom. Lib.* I. sect. I.

siderò l'essere manifesto assai più come essere manifestante, e insegnò la teoria delle idee. Ma dell'essere manifesto come manifesto, e dell'essere in tutta la sua pienezza, rimane a considerare.

Pure gli Eleatici si persuadevano di dare una compiuta Ontologia, appunto perchè ragionavano dell'essenza dell'essere. Certo essi non potevano ancor sapere, che non poteva darsi una piena dottrina dell'essenza dell'essere, senza che fosse prima studiato anche cóme idea. Precedettero dunque alcune speculazioni ontologiche alle ideologiche. Ma posciachè le questioni dell'Ontologia si potevano proporre, non già sciogliere, prima di quelle dell'Ideologia, che è la scienza che tratta esclusivamente dell'essere come manifestante, perciò i primi sistemi dovettero involgere necessariamente degli assurdi e de' misteri.

CAPITOLO IV.

COME S' ARRIVI A TROVARE COL PENSIERO L' ESSERE PER SÈ MANIFESTO.

15. Ma se questi ragionamenti provano, che dee avervi qualche essere il quale sia per noi manifestato e manifestante ad un medesimo tempo, cioè manifesto (che se niun ente od essere manifestasse a noi se stesso, non potremmo avere alcuna cognizione, non potendo il nulla, come dicevamo, farci nulla conoscere perchè è nulla), non provano mica, che tutti gli enti che noi conosciamo manifestino se stessi. Poichè quantunque debbano esser manifestati, acciocchè sieno conosciuti; tuttavia non procede che debbano manifestare se stessi: chè potrebbero esser manifestati da altri enti, che avessero questa dote di manifestare. Convien dunque, colla osservazione attenta degli enti a noi manifestati, rilevare quali sieno tali, che manifestino immediatamente se stessi e però sieno manifesti, e quali sieno forse manifestati dagli altri.

16. Essere manifestato, vuol dire essere conosciuto. Convien dunque cercare la nota caratteristica ed evidente della cognizione,

per non confondere la cognizione con qualsivoglia altra passione o ricevimento.

Ora, la cognizione prima di tutto dee avere un oggetto. Il dire che si conosce, ma non si conosce alcun oggetto, sono proposizioni contraddittorie. Se si conosce, dunque si conosce qualche cosa, qualche ente. Conoscere qualche cosa, è proposizione identica a quest'altra: « sapere in qualche modo, che « sia quella cosa ». Sapere che sia quella cosa, è proposizione identica a quest'altra: « sapere l'essenza di quella cosa ». Ora, il conoscere l'essenza di un ente, importa egli necessariamente che quell'ente sussista realmente? No, chè noi possiamo conoscere l'essenza di molte cose possibili, e non sussistenti.

Se dunque noi conosciamo le cose quando conosciamo la loro essenza, e tuttavia queste cose conosciute possono non sussistere (onde ricevono il nome di contingenti), ne viene spontanea la conseguenza, che la cognizione di certe cose, di certi enti, si può avere senza che essi sussistano, di modo che la loro sussistenza non è necessaria alla loro cognizione. Dunque la sussistenza di tali cose non è quella, che le manifesti a noi, che ce le faccia conoscere per quel che sono. Dunque rispetto alle cose contingenti l'essere loro reale e sussistente è bensì manifestato, ma non è manifestante, e però non è l'essere manifesto.

Noi qui parliamo della cognizione dell'*essenza* degli enti, come quella che costituisce la loro cognizione. Infatti, supponiamo che ci fosse una realità o sussistenza contingente, e che questa fosse anco in noi, ma non avessimo niuna cognizione della sua essenza. In tal caso, noi non sapremmo che cosa è quel reale. E non sapendo per niun modo che cosa è, non ne avremmo alcuna cognizione. Dunque il puro reale non è manifestativo, ma ha bisogno di esser manifestato da altro.

All'incontro, se noi abbiamo quella prima cognizione dell'essenza, noi potremo aggiungere ad essa altre cognizioni, e prima di tutte, che quell'ente, a noi noto, sussiste.

17. E qui si consideri bene, che il sapere che un ente a noi noto sussiste, o il sapere che non sussiste, non cangia l'essenza a noi nota dell'ente. La cognizione dunque dell'essenza dell'ente contingente nè si accresce, nè si diminuisce, nè si altera in

modo alcuno dal sapere che quell' ente sussiste, oppure che non sussiste: ella rimane la stessa, immutabile.

La nuova cognizione dunque della sussistenza di un ente a noi noto è cosa accidentale in rispetto alla cognizione dell'ente; e dipende dall'essere a noi dato l'ente sussistente, o dal non esserci dato. L' esserci data la sussistenza, senza che noi ne conoscessimo in nessun modo l'essenza, non produrrebbe cognizione; ma l'esserci data la sussistenza, conoscendone noi l'essenza o in sè o in un' altra essenza che la contiene, fa sì che noi possiamo conoscere l'ente a noi noto per l'essenza, perchè nell' essenza già si contiene la sussistenza possibile; onde con essa già sappiamo che cosa la sussistenza sia, benchè ancor non sappiamo che sia, o come sia (1). L'*essenza* dunque è quella che fa a noi conoscere la sussistenza di un ente, quando questa sia a noi data; l' esserci data, non ce la fa conoscere, ma è una condizione, posta la quale, noi la riconosciamo. Perciò noi chiamammo l' essenza, ossia l' idea, che è l' essenza in quant' è manifestante, *forma* della cognizione; e la sussistenza del contingente abbiam chiamato *materia*, come quella che non è manifestativa. Poichè la parola *forma* significa l' atto pel quale una cosa è quello che è. Or la cognizione d' una cosa sussistente è cognizione unicamente perchè si sa che cosa quella cosa è, il che è quanto dire per l'essenza o idea della cosa.

L' *essenza* adunque della cosa intuita dallo spirito manifesta la sussistenza della cosa, quando questa sia data. Ma poichè questa seconda manifestazione non altera, come dicevamo, l'essenza; dunque la mutazione, che v'ha nell' aggiunta di questa nuova notizia, rimane unicamente nello spirito reso intelligente dall' essenza. È lo spirito che ha fatto un nuovo atto, che acquistò una nuova notizia intorno allo stesso oggetto che conosceva; ma non acquistò una nuova essenza; chè l' essenza è unica, e rimane intatta quella di prima. La notizia dunque della *sussistenza* della cosa è di tutt'altra natura dalla notizia dell' *essenza* della cosa: questa è l'oggetto che sta davanti allo

(1) Il « come sia » equivale al *modo di essere*, di cui abbiam parlato L. * III, N. 912. *

spirito, quella è una notizia per la quale lo spirito conobbe un *nuovo modo* del noto oggetto: la prima è quella che Platone chiama *mente* (νοῦς), la seconda è quella ch' egli chiama *opinione vera* (δόξα ἀληθής (1)). La realità dunque è un modo dell'oggetto, non è l'oggetto dello spirito intelligente. Se dunque la notizia della sussistenza non nasce per un nuovo *oggetto* che sia dato allo spirito, ma per un nuovo *atto* dello spirito intorno allo stesso oggetto; dunque ella si riduce ad un nuovo atteggiamento dello spirito intelligente relativamente all'oggetto del conoscere: e come la notizia dell' essenza è la *parte oggettiva* della cognizione, così la notizia della sussistenza è la *parte soggettiva*, che si sopraggiunge all'oggettiva, da cui riceve natura di cognizione.

E a intendere vie meglio come la notizia della sussistenza dell'ente contingente si deva dire soggettiva, basterà por mente a cosa voglia dire, esser data a noi la sussistenza. Noi stessi siamo enti sussistenti, e siamo pieni di sentimento, siamo sentimenti-sostanze. Tutto dunque il reale ch' è in noi, e tutto il reale che operando in noi è da noi sentito (poichè, essendo noi sentimento, non si concepisce un' azione in noi senza che sia sentita), tutto ciò è la sussistenza data a noi (2): ed essendo noi intelligenti, è da noi intesa. Se dunque noi siamo il soggetto conoscente, e noi non conosciamo altro ente reale sussistente, che il nostro sentimento e ciò che cade in esso; convien dire, che la sussistenza de' contingenti a noi data qual materia della cognizione è cosa soggettiva; e che ella diventa cognizione, perchè noi la conosciamo coll' oggetto, il quale è l' intuita essenza, che ha natura, come dicevamo, di essere manifestante.

18. Ma se l' essenza della cosa contingente ha natura di essere *manifestante*, ha ella poi anco natura di *essere manifesto*?

Per rispondere a questa domanda, dichiariamo quello che abbiam detto, che per aver notizia di un sussistente a noi dato nel sentimento, faccia mestieri, che noi ne conosciamo l' es-

---

(1) Plat. Tim. p. 51. D.
(2) Teodicea, * N. 55-58. *

senza o in se stessa, o in un'altra essenza che la contiene. La ragione di ciò si trova nell'osservazione ideologica, la quale dimostra che le essenze sono più o meno estese, e che le più estese contengono le meno estese. Ora, l'essenza che ha l'estensione massima è l'essenza dell'essere privo di qualunque limitazione, la quale contiene per conseguente in se stessa tutte le altre essenze degli enti limitati. Queste non sono che una determinazione e limitazione dell'essenza dell'essere. Onde basta che uno spirito abbia l'intuizione dell'*essere*, che sappia che cosa è essere senza più, a ciò ch'egli possa acquistarsi la notizia di qualsivoglia sussistente che gli sia dato. Perocchè, quantunque non preceda l'intuizione dell'essenza speciale di quel dato sussistente, tuttavia precede nello spirito un'essenza assai più estesa, che riceve la sua limitazione dalla stessa sussistenza che fa conoscere; e ricevuta questa limitazione, diventa l'*essenza speciale* della cosa sussistente. Quindi procede, che le limitazioni poste dal nostro spirito all'essenza dell'essere, secondo i sentiti a cui si applica, sieno quelle che convertono l'*essenza universale dell'essere* nelle *essenze specifiche* e poi, per astrazione, nelle *generiche*. E però quanto nelle essenze c'è di limitato, tutto è dovuto ai reali sussistenti da noi sentiti; onde queste limitazioni non appartengono all'*essere manifestante*, ch'è l'essere puramente oggettivo.

Rimane dunque che il puro essere senza limitazione sia il solo manifestante, come è per se stesso manifestato: e però egli solo sia l'*essere per sè manifesto*.

19. Dai quali ragionamenti discendono i seguenti corollari:

I. Non tutti gli enti sono enti *manifestati* e *manifestanti*: vi hanno degli enti che non sono manifestanti, ma solamente manifestati;

II. Tutte le essenze specifiche e generiche hanno in sè un elemento, che è ad un tempo manifestato e manifestante: esse manifestano *che cosa è l'ente*, di cui presentano l'essenza, ossia la *quiddità* dell'ente; laddove i reali contingenti sono puramente manifestati, ma non manifestano se stessi, e costituiscono un modo speciale che non è contenuto nell'essenza, il qual modo da noi si chiama *sussistenza*;

III. La *sussistenza* de' contingenti non essendo contenuta

nella loro *essenza*; questa può essere senza di quella. E poichè questa è manifestativa della quiddità dell'ente, perciò tali enti possono concepirsi e pienamente conoscersi senza che sussistano, e una tale loro condizione chiamasi appunto contingenza;

IV. La parola *essenza* applicasi all'ente in quanto è manifestato e manifestante, considerandolo nella relazione di *manifestato*; e la parola *idea* o *concetto* esprime lo stesso ente nella relazione di *manifestante*. E come alla parola *essenza* risponde la parola *sussistenza;* così alla parola *idea* corrisponde la parola *realità*;

V. La natura del reale o sussistente, che può esser manifestato, ma non è manifestante, consiste nel sentimento e in tutto ciò che cade nel sentimento;

VI. Come le *essenze* sono l'oggetto del conoscere e dello spirito che conosce; così le mere sussistenze, riducendosi al sentimento, riduconsi di conseguente a quello che si chiama *soggetto*;

VII. Tutte le essenze degli enti limitati si riducono in una essenza sola veramente oggetto puro, e tutte le altre sono quella medesima essenza, ma limitata, secondo i modi limitati della realizzazione; e però tutte le essenze specifiche e generiche hanno un elemento che non è *manifestante*, ed è quello che è tolto dalla sussistenza o realità contingente;

VIII. L'*essere puro* è dunque il solo *per sè manifesto*: collo stesso atto, manifestante e manifestato. In quanto è manifestato, si prova *essere semplicemente in sè* (anoetico); in quanto è manifestante si prova *essere in sè presente ad una mente* (dianoetico).

CAPITOLO V.

L'ESSERE MANIFESTO ALL'UOMO È UNICO.

ARTICOLO I.

SI PROVA COLL'OSSERVAZIONE INTERNA.

20. Ora, che l'essere manifesto all'uomo sia uno, scorgesi da queste osservazioni:

1.° L'atto della mente, ossia l'intuizione (1), colla quale noi ci affissiamo nel puro essere, prescindendo affatto dalle sue determinazioni, è uno e semplicissimo; e ciò, perchè a lei risponde un unico e semplicissimo oggetto, l'essere puro (essere universale, ideale, possibile, sono voci che indicano lo stesso essere con qualche relazione annessa) (2).

2.° Dall'idea dell'essere universale si distinguono gli altri concetti col limitare e determinare quella prima; e ciò si fa col riferirla a conoscere gli enti reali, e i loro vestigi che rimangono nel sentimento: perocchè, in quanto quell'idea prima si adopera a conoscere questi diversi oggetti, ella diviene tutti gli altri concetti. Ella dunque rimane in se stessa la medesima; ma lo spirito la considera in diverse relazioni colle cose che manifesta; e per ciò ella è una ed identica in tutti i concetti, nè si distingue da questi, se non per le dette limitazioni e relazioni ch'ella riceve (3). Quindi le maniere di dire della Scuola:

---

(1) Gli Scolastici distinguevano il *concetto formale* ed il *concetto oggettivo* dell'ente. Intendevano per *concetto formale* l'atto dello spirito, che noi chiamiamo a dirittura *intuizione;* chiamavano poi *concetto oggettivo*, l'essere stesso intuito. Noi diciamo che l'essere stesso, in quanto è *concetto* dalla mente, in tanto è *formale*, cioè sua forma; in se stesso poi considerato, egli è *oggetto*. Distinguiamo dunque tre cose, invece di due: 1.° intuizione, 2.° oggetto, 3.° oggetto in relazione allo spirito che lo ha presente, ossia concetto, che ad un tempo è oggettivo in rispetto all'oggetto in cui termina, e formale in rispetto allo spirito che informa.

(2) Francesco Suarez, che ha discusse con molta dottrina le sentenze degli Scolastici, nelle sue *Disputazioni metafisiche* (Disp. II, sect. I et II) tolse a dimostrare, che il concetto formale dell'ente è uno, distinto da tutti gli altri *re et ratione*; e che a questo concetto risponde un unico oggetto. Ma lo Suarez argomenta l'unità dell'oggetto dall'unità dell'atto. All'incontro è l'unità dell'oggetto evidente in se stesso, che prova l'unità e la semplicità dell'atto e che la forma.

(3) Il citato Suarez difende questa tesi: *Conceptum entis obiectivum, prout in re ipsa existit, non esse aliquid ex natura rei distinctum et praecisum ab inferioribus in quibus existit.* Ed aggiunge: *Haec est opinio communis totius scholae D. Thomae* (Disp. Metaph., D. II, sect. III): il che è quanto sostenere, che tutte le idee si riducono in fatto all'idea universalissima. E il predetto filosofo conferma la sua tesi così: *Ultimo argumentor, quia sola distinctio conceptuum nostrorum, quibus aliquid concipimus per modum communis et particularis, non indicat sufficienter distinctionem ex natura rei in re concepta: ergo neque illam indicat in conceptu entis respectu inferiorum: ergo nulla est talis distinctio* (Ibid.).

che la sostanza, la quantità, la qualità ecc. *contraggono* l'ente (1), il che è quanto dire sono sue limitazioni; ovvero che l'ente si *divide* ne' dieci predicamenti (2), e il *dividere* qui non è che un limitarlo colla mente. Tuttavia il dire che i concetti inferiori, cioè meno estesi di quello dell'ente, differiscono da quello dell'ente *ratione tantum*, non è sufficiente: conviene di più aggiungere, in che stia questa differenza. Noi diciamo che sta nelle *determinazioni* e nelle *limitazioni*. Onde i concetti inferiori, per ciò che hanno di positivo s'identificano con quello dell'ente; per ciò che hanno di negativo, si distinguono da quello dell'ente. Nè tuttavia questo è il tutto, perchè a' concetti inferiori a quello dell'ente s'aggiunge sempre qualche cosa del reale, sieno percezioni o vestigi delle percezioni; e questo elemento reale, che hanno associato come uno de' termini della relazione che li costituisce, è cosa positiva e categoricamente distinta dall' idea. Onde i concetti inferiori al concetto dell'ente 1° si riducono all'idea dell'ente per ciò che hanno di positivo nella loro idealità; 2° si distinguono per ciò che hanno di negativo; 3° si distinguono di nuovo per ciò che hanno di positivo-reale; il quale ultimo elemento li rende anche *re et non ratione tantum* distinti dall'idea dell'ente, che è purissima da ogni elemento reale.

ARTICOLO II.

DEL POLITEISMO DE' PLATONICI.

21. Ma prima che la mente speculativa pervenga a discernere questo fondo comune di tutte le idee, e così pervenga a ridurre tutte le idee all'unità, ella si persuade che molte sieno tra loro assolutamente separate.

Ora, sia in quello stadio della filosofia, in cui si credono le idee esser molteplici e l' una all' altra incomunicabile, sia in quello più avanzato, in cui se ne considerano i legami che le congiungono e si finisce col persuadersi che c'è un' idea sola che variamente si veste determinandosi, accade che l' uomo divinizzi le idee.

---

(1) S. Th., S. P. I, Q. V, art. III, ad 1.
(2) S. Th., Quodlib. Q. II, a. III.

Poichè, osservandosi nelle idee tutte qualche cosa d'immutabile, di necessario e d'universale, attributi che appartengono alla natura divina, è agevolissimo a conchiudersi, che dunque alle idee spetta questa natura.

Quindi due diversi errori.

Fino che si ammette la moltiplicità delle idee, l'errore in cui incappano le menti speculative è il *politeismo idealistico*; quando poi si raggiunse nelle idee l'unità, subentra l'errore del *monoteismo idealistico*. L'uno e l'altro è un *ideoteismo*. Di questo secondo errore abbiamo già ragionato (L. * I, C. XII; L. III, Sez. II *), e ci verrà opportuno ragionare di nuovo.

22. Quanto al primo, se ne trovano le traccie ne' poeti che hanno preceduto Platone, i quali diedero alle idee il nome di Dei. Così Epicarmo uditore di Pitagora (1), dal quale par certo che Platone stesso cavasse profitto (2), scriveva: « Ma gli Dei sempre esistettero, e non cessarono mai: queste cose poi » (le realità finite) « sempre sono simili, e per quelli sempre sussistono » (3): dove sotto il nome di Dei sono indicate le essenze immutabili. Ed Epicarmo si mostra a pieno consapevole di quanto diceva, e dell'importanza delle sentenze che andava intramettendo ne' suoi comici versi, poichè egli apertamente predice, che « la memoria de' suoi detti sarebbe duratura, e « che taluno dopo di lui svestendo i suoi versi del metro, e « adornando la dottrina contenutavi co' pregi d'uno stile sciolto « quasi d'una nuova veste di porpora, facilmente supererà tutti « rendendosi invitto tra i disputanti » (4): predizione così as-

---

(1) Diog. Laert., Vitae et Pl. Cl. Philosoph. L. VIII, c. III.

(2) Diogene nella vita di Platone cita quattro libri d'Alcimo ad Aminta, ne' quali si attesta che Platone molto trascrisse da Epicarmo.

(3) Id. ibid. L. III, cap. unic. sect. 12. — Vedi *Epicharmi fragmenta* collegit H. Palman Krusoman, etc. Harlemi, apud Vincent. Loosjes 1834.

(4) Così Laerzio (in vita Plat.): *Quod autem neque Epicharmus ipse sapientiam suam ignoraverit, ex iis coniicere licet, quae praesagiens, ac veluti divinans fore imitatorem sui, sic fere ait:*

« *Ut autem ego puto, imo certo hoc praesentio,*
« *Meorum olim sermonum quoque erit memoria.*
« *Ista quippe carmina hoc metro quis exuens,*
« *Veste autem alia ornans, ac purpurâ variâ,*
« *Invictus ipse alios facile superabit.*

sestata a Platone, da far nascer dubbio della sua stessa autenticità per la soverchia esattezza del suo avveramento.

23. Platone nel Parmenide dice doversi concedere a Dio la scienza più squisita, cioè quella delle essenze ossia delle idee; e quello che dice di Dio, lo dice appresso degli Dei. Qui sembra che distingua tra le idee possedute, e la divina natura che le possiede. Ma ben si vede, che queste idee in Dio non sono per Platone puramente oggetti di conoscere, ma sono altrettante essenze reali che informano la divina natura, e ne costituiscono le proprietà. Così l' idea della scienza è la stessa scienza essenziale e sussistente, e l' idea della signoria appresso Iddio è la stessa signoria essenziale: onde, nello stesso luogo del Parmenide, dall'essere appresso Iddio l' *idea della scienza* (γένος ἐπιστήμης) conchiude che Iddio dee conoscere tutte le cose, e dall'esservi l'*idea della signoria* conchiude che Iddio dee essere signore di tutte le cose, avendo la signoria essenziale; ond' egli chiama pure l' *idea della scienza*, la *scienza squisitissima* (ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη), e l'*idea della signoria*, la *signoria squisitissima* (ἀκριβεστάτη δεσποτεία) (1). Così pure nel Timeo dice che gli Dei sono partecipi dell' intelligenza, che è quella che comprende l' idee, perchè queste sono i puri intelligibili (εἴδη νοούμενα μόνον) (2); colla quale sentenza sembra che distingua di novo le idee dagli Iddii che le possedono (3). Ma nondimeno

(1) Parmen. p. 134.

(2) Tim. p. 51.

(3) Nel Filebo, p. 33, Platone attribuisce agli Dei una vita puramente contemplativa (τὸν τοῦ νοεῖν καὶ φρονεῖν βίον), e dice non essere da stupire, che questa vita sia di tutte divinissima (εἰ πάντων τῶν βίων ἐστὶ θειότατος), ed essere assurdo che gli Dei o godano o s' attristino (οὔτε χαίρειν θεούς, οὔτε τὸ ἐναντίον). E alquanto prima, p. 22, avendo negato Socrate, che il piacere sia il bene, Protarco dice: « Ma nè pure la tua mente, o Socrate, è il bene stesso ». A cui Socrate: « Forse, o Filebo, la mia; non così però stimo la « *mente vera e divina* (τὸν ἀληθινὸν καὶ θεῖον νοῦν), ma ben altramente »: dove distingue la vita contemplativa dalle idee contemplate. E alla p. 59 dice che i nomi di mente e di sapienza (νοῦς καὶ φρόνησις) sono ben dati alle intelligenze di ciò che veramente è, cioè alle intelligenze delle idee (ταῖς περὶ τὸ ὂν ὄντως ἐννοίαις). Della mente poi afferma, p. 65, che « o è lo stesso « che la verità, o certo la cosa più somigliante di tutte e verissima » (νοῦς

quelle idee, come si vede in appresso, sono in Dio (poichè qui usa il singolare) altrettante virtù reali ed operative, per le quali egli Iddio potè dar forma alla materia informe, ornandola e figurandola con ispecie e numeri (εἴδεσι καὶ ἀριθμοῖς): il che è quanto dire, che Iddio fece sì che la materia di questo mondo partecipasse delle specie o idee, che, in quanto si dividono in più e così hanno un ordine tra loro, da Platone si chiamano anche numeri. Ma d'altra parte sembra che queste idee, in quanto sono in Dio in una unità ordinatissima, costituiscano Dio stesso, secondo Platone; poichè dopo aver egli detto, che Iddio le comunicò alla materia per quanto questa n'era capace (1), e così diede ordine al mondo, considera quest'opera come una comunicazione che Dio fa di se stesso quasi producendosi e generandosi nel mondo; onde dice: « Per fermo, in riguardo « a questi generabili, il fabbricatore dell'opera bellissima ed ot- « tima prendeva tutte le cose stesse (formate or così secondo « natura) dalla necessità (2), quando generava questo Dio (3), « bastevole a se stesso e perfettissimo, valendosi per vero delle « cause, ministre a queste cose (4), ma operandovi egli stesso « in ciascuna ciò che andava bene (5), » cioè la forma onde viene il numero, l'armonia, l'ornamento.

Ed è da notarsi che incontanente soggiunge: « Poichè con- « vien distinguere due specie di cause, l'una il *necessario* (τὸ μὲν ἀναγκαῖον), l'altra il *divino* (τὸ δὲ θεῖον) ». Il *necessario* è la materia, ossia la pura realità senza forma: il *divino* dunque rimane la pura forma, la pura idea partecipata. Così Platone cade nel razionalismo (non però senza qualche felice incoe-

---

δὲ ἤτοι ταυτὸν καὶ ἀλήθεια ἐστὶν, ἢ πάντων ὁμοιότατόν τε καὶ ἀληθέστατον). Da' quali luoghi apparisce, che Platone s'espresse con qualche oscurità ed incertezza intorno alla unione delle idee colle menti. Ma di questo altrove.

(1) Plat., Tim. p. 56, C; 69, D.

(2) Ἐξ ἀνάγκης, viene a dire « dalla materia » — Questi significati filosofici delle parole greche mancano ne' vocabolari, non escluso il *Tesoro della lingua greca* d'Enrico Stefano, dell'ultima ediz. del Didot, arricchita dall' Hase e dai due Dindorf.

(3) Il mondo.

(4) Queste sono le cause efficienti ed istrumentali, che a torto Aristotele accusa Platone d'aver ommesse, come vedemmo.

(5) Plat. Tim. p. 68.

tenza con se stesso), ossia nella deificazione delle pure idee, perchè chiamando queste il *divino*, loro contrappone e però esclude da esse il *necessario*, cioè la realità pura ed informe. Dal divino poi e dal necessario, come da due cause elementari, fa nascere il congiunto, cioè il mondo e i singoli enti che lo compongono. E perciò chiama il mondo « un unico animale, « contenente in sè tutti gli animali mortali ed immortali » (ζῶον ἕν, ζῶα ἔχον ἅπαντα ἐν αὑτῷ θνητά τε, ἀθάνατά τε), soggiungendo: « E i divini generò egli stesso il Demiurgo, la generazione de' mortali diede a compiere a' generati da lui » (1); intendendo pe' divini o immortali le intelligenze, siccome quelle che contenevano le idee, dimostrando così che le idee non potevano esser date che da Dio, l'altre cose poi potevano essere ultimate dalle cause seconde, chiamate di sopra cause ministre o esecutrici (αἰτίαι ὑπηρετοῦσαι), delle quali poi si occupò Aristotele, accusando falsamente Platone d' averle ommesse.

Ma in appresso chiama ora Dei, ora Dio (2) anche queste cause esecutrici generate da Dio, perchè nulla essendovi nell'universo, secondo lui, che non sia animato e oltracciò intelligente, anch' esse contengono le idee, colla comunicazione delle quali Iddio le generò, e poi commise loro di dar l'ultima mano all' ordinazione del mondo stesso; e per la medesima ragione dice, che Iddio diede a ciascuno di noi « la specie (3) più signorile d' anima come un nostro demone, » e « questa », continua, « noi diciamo che ha sua propria sede nella rocca « del corpo nostro, e che c' innalza dalla terra a una cognazione col cielo, siccome pianta non terrena ma celeste » (ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλ' οὐράνιον (4)). E prosegue: « Di là « onde fu data la prima generazione all'anima, la *divina virtù*

---

(1) Plat. Tim. p. 69.

(2) Ibid. p. 77, 71, 78.

(3) La parola εἶδος, usata qui come in altri luoghi per significare la forma del reale, ben dimostra che Platone intendeva, che la materia, partecipando delle stesse idee o specie, s' informava; di maniera che queste partecipate costituivano le essenze delle cose nella loro realità, benchè separate dalle cose fossero puri νοήματα. Quest'era quella forza ed efficacia, che spesso attribuisce alle idee.

(4) Ibid. p. 90.

« (θεῖον) tenendo sospeso il capo, la radice ed origine nostra, « dirige tutto il corpo »; aggiungendo altre cose egregie intorno a coloro che collocano ogni studio in questa sublime parte di se stessi, e tra l'altre belle sentenze questa: che colui « che « sempre coltiva il *divino*, e in sè tiene famigliare lo stesso « ornatissimo demone, sarà massimamente beato » (1).

24. La natura divina dunque per Platone non è che la natura delle idee. Ma poichè è impossibile separarle al tutto dal reale, vi aggiunge questo, senz'accorgérsi che alla loro essenza non appartiene, avendo il reale un modo di essere interamente diverso da quello delle idee. Ora a tutti que' filosofi, che non hanno ben colta la diversità tra questi due *modi di essere*, il reale e l'ideale, accade che ora la vedano e la stabiliscano, ed ora non la vedano più, e li confondano rendendoli un solo: taluni facendo che il modo ideale prevalga quasi non ci fosse altro che esso, e questi senza confessarlo, e senza accorgersi, all'ideale attribuiscono anche le proprietà del reale; taluni altri facendo che prevalga il modo reale, a cui pure danno le proprietà dell' ideale. Lasciando questi ultimi, che sono volgari e di minor conto, i primi vedono facilmente la diversità de'due modi quando considerano la *realità finita*, perchè questa si pensa direttamente come immune dalle idee: e così Platone, introducendo il Demiurgo a fabbricare il mondo, pose da una parte la *materia* qual causa necessaria, dall'altra la forma qual causa divina: ma non vedono più quella diversità, quando si tratta d'una *realità infinita* e invisibile, di quella cioè di cui abbisogna lo stesso *essere ideale* per esistere. E allora accade loro che, attribuendo una realità alle idee stesse, non s'accorgono d'attribuir loro una cosa che non è idea nè parte d' idea, ma tutt'altro; benchè di questo tutt'altro le idee abbiano bisogno, come dicevamo, essendo condizione della loro esistenza. Nello stesso tempo però che tali dotti filosofi si danno a credere, col far le idee reali e operative, di descrivere soltanto le idee e di non uscire fuor della loro natura, dal linguaggio stesso rimangono traditi e discoperti quasi *in flagranti;* chè non trovano maniere di dire, se non tali che attestano quanto

(1) Plat. Tim. 90.

quelle due forme di essere si dispaiano tra loro, e restano sempre due, inconfusibili. Così Platone, nel Filebo, dopo aver posto come principî l' *uno* cioè le idee, e i *molti* cioè la materia indefinita, e in terzo luogo il misto che dall' unione di que' due risulta, trova necessario un quarto principio, cioè la causa di quella unione, la qual causa è Dio (1). Qui dunque Iddio, che è descritto come la virtù che fa sì che la materia partecipi delle idee, apparisce distinto dalle idee stesse; e però questo discorso non consuona col chiamarsi da Platone così sovente le idee assolutamente il *divino* (θεῖον): poichè è da dire che di divino, oltre le idee, ci sia qualche altra cosa. Similmente, nel Filebo, Socrate asserendo « che la sapienza e la « mente non sono mai senz' anima », distingue l'anima dalla sapienza e dalla mente come fossero due cose, e tosto appresso dice a Protarco, dover egli confessare, che « nella natura dello « stesso Giove deva essere un'anima regia, e una regia mente, « acciocchè ci sia la virtù della causa » (διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν) (2); il che equivale a dire, che per comunicare le idee e informare di queste la materia, è d' uopo ammettere in Giove, oltre le idee, un' anima realmente operante, distinguendosi così di nuovo quello che è reale in Dio dall'ideale.

25. Essendosi dunque Platone espresso con maniere così incerte e vacillanti, non è maraviglia che i suoi discepoli si sieno in appresso divisi, ed abbiano interpretato il loro maestro in un modo più o meno assurdo. Perocchè alcuni ponendo mente all' unificazione delle idee in Dio, e spingendo l'uno di Platone all' eccesso, come abbiam veduto parlando di Plotino (Lib. I, Cap. XII), hanno collocata la natura divina non solo nelle idee, ma in una nudissima astrazione sulle stesse idee esercitata; altri hanno concepito un Dio organato, per così dire, d' idee molteplici; e i più, di queste stesse idee, separate le une dalle altre, fecero altrettanti Dei, i quali ora descrissero come stanti da sè, ora quali membra del sommo Dio. Ma in fine tutti, si può dire, nel fondo idolatrarono le idee.

---

(1) Phileb. p. 23.
(2) Ibid. p. 30.

A questa confusione mostruosa, o almeno oscurità di parlare (e si voleva anche eccitare la meraviglia della propria sapienza involgendo quello che non si sapeva chiaramente dire in una cotal nube misteriosa) si deve attribuire lo screditο del Platonismo. Rare volte i discepoli hanno coraggio d'analizzare le idee non analizzate dal maestro, nel che sta il vero progresso; e in quella vece, spogliando il maestro stesso delle sentenze più nobili e del linguaggio da lui trovato e arricchito di forme opportune, in mille modi giuocano di questi materiali della scienza, quasi come colle noci i fanciulli, senza romperle e cavarne il gheriglio. Così certe frasi e parole della scuola, di altissimo significato, che tanto dilettano ed innalzan la mente quando si sentono nella bocca o negli scritti del maestro, inviliscono appresso i discepoli e annoiano per l'abusata loro ripetizione; e ciascuno che abbia letto gli Alessandrini, lo può attestare.

Rechiamo solo un breve saggio della maniera confusa colla quale questi entusiasti, che guastarono la più nobile delle scuole invece di perfezionarla, s'esprimono quando ci vogliono insegnare la loro idolatria delle idee, trascrivendo un brano di Jamblico, tolto dal suo libro *De' Misteri*, corredandolo di qualche nota.

« Prima di ogni uso di ragione, sta dentro naturalmente « inserita la nozione degli Dei ». Invece di dire la nozione dell'essere in universale, dice « la nozione degli Dei », dimostrando di non aver conosciuto due cose: che le idee tutte si riducono a quell'una dell'essere, e che le idee non sono divinità. Pure, poco appresso s'accorge di dover ricorrere all'unità, e dice: « La stessa unità degli Dei unisce le anime a sè « ab eterno per le unità loro, secondo una continuità sì propria « ed efficace, che pare dover essere continuità. L'intelletto di- « vino dà l'essere all'anima per l'intendere suo proprio, essen- « ziale. Dunque l'essere dell'anima è un cotal intendere, cioè « intendere Iddio da cui dipende. L'essere nostro è conoscere « Iddio, perchè l'essere precipuo dell'anima è il suo intelletto, « nel quale è una cosa stessa l'essere e l'intendere le cose « divine con atto perpetuo. Or da quel precipuo essere deri- « vano le potenze dell'anima ragionanti ». Dove, ora si parla

di Dio, ora di Dei, ora di cose divine, ora le cose intese si cangiano in intelletto, con perpetua incostanza e totale assenza d'analisi e di scientifica investigazione.

CAPITOLO VI.

L'ESSERE PER SÈ MANIFESTO, QUAL È COMUNICATO ALL' UOMO, NON È DIO.

ARTICOLO I.

26. L'uomo dunque ha per oggetto del suo naturale intuito l'essere puro, ma indeterminato; e quest'essere È per sè manifesto.

Ora una speculazione ontologica più avanzata trova pure che l'Essere divino od assoluto DEVE essere per sè manifesto (1). Nasce dunque tosto il dubbio, se l'essere naturalmente intuito dall' uomo sia Dio.

Le ragioni, che potrebbero persuadere una risposta affermativa a questo, sono principalmente le due seguenti:

1° La qualità di essere per sè manifesto è una qualità ultima, e perciò divina: perchè se l'essere manifesto non riceve la luce altronde, ma egli la dà alle cose che non sono per sè manifeste; dunque, come tale, egli è indipendente da ogni altro essere, e primo nel suo ordine: il che non può appartenere che a Dio.

2° Se l' essere per sè manifesto all' uomo non è Dio, dovendo essere anche Iddio per sè manifesto, procede che ci sarebbero due esseri per sè manifesti, e quindi due principî intelligibili, il che sembra assurdo: chè è assurda la dualità di principî supremi dello stesso ordine.

27. Le quali difficoltà sono indubitatamente speciose, ma cadono davanti alla dottrina dell' essere assoluto, e dell' essere relativo.

Poichè l'essere che è un modo unicamente relativo di esistere non pregiudica alla pienezza dell'assoluto, e neppure alla sua unicità (Lib. I, Cap. XIX). Onde non v'è che un solo essere

---

(1) Le parole segnate in carattere majuscolo, È, e DEVE, servono ad indicare come l'essere indeterminato s' intuisca dall' uomo come un fatto, e l'essere assoluto non s' intuisca, ma s' inferisca dall'essere che s' intuisce.

assoluto per sè manifesto. Ma ciò non toglie che ci sia un altro essere per sè manifesto relativamente, cioè relativamente all'umana intelligenza, o ad altre intelligenze finite che sono esse stesse enti relativi. E poichè gli enti relativi non sono necessari ma contingenti, perciò potrebbero cessare, con che cesserebbe l'essere manifesto relativo ad essi: onde non c'è che un solo essere che sia necessariamente manifesto, e questo è Dio.

Laonde l'essere per sè manifesto relativo alle intelligenze finite non è già indipendente dall'essere per sè manifesto necessariamente ed assolutamente, perchè quantunque sia per sè manifesto, e come tale non abbia nulla al di là di sè, tuttavia è dipendente come essere relativo: di maniera che, come ha cominciato col cominciare delle intelligenze finite, onde può dirsi ad esse concreato (1), così cessando esse coll'annullamento,

---

(1) Nell'*Imparziale* di Faenza (N. 49, e 50, anno 1845) io stesso pubblicai una risposta alle difficoltà che mi proponeva Vincenzo Gioberti, alla quale non fu più replicato, ed essa condotta a forma di sillogismi come segue:

I. *Difficoltà*, contro la proposizione rosminiana: « L'essere ideale non « è Dio ».

SILLOGISMO I. Il Rosmini dice, che l'Essere ideale, qual risplende per natura nella mente umana, è un'*appartenenza di Dio* — Ma ogni appartenenza di Dio, è Dio. — Dunque l'essere ideale è Dio.

RISPOSTA. Distinguo la minore — Ogni appartenenza di Dio è Dio, se la si considera in Dio, o non la si precide da tutto il resto che forma la Divinità, concedo; se la si precide dal resto che forma la Divinità, nego: ed allora le si dà il titolo di *appartenenza di Dio*, per indicare appunto che unita al resto che forma la Divinità è Dio; ma non così, precisa dal resto.

ISTANZA-PROSILLOGISMO. Iddio non si può dividere perchè è un ente semplicissimo — Ma la recata distinzione divide Iddio — Dunque una tale distinzione fa quello che non si può, è falsa.

RISPOSTA. Distinguo la maggiore, ed anco la minore. Distinguo la maggiore — Iddio non si può dividere *realmente*, concedo; *mentalmente*, nego. In fatti colla mente umana si dividono i suoi attributi, la sapienza, la giustizia, la potenza ecc. E così si divide l'*idea* dell'essere (che gli Scolastici chiamano l'essere *comunissimo)* da Dio sussistente.

Di più, distinguo la maggiore ancora così: — Se da Dio si divide qualche suo attributo, o qualche cosa che la mente umana concepisca in lui, per modo che si pretenda, che quella cosa così divisa e precisa sia ancora Dio; la divisione non si può fare. Ma se si dice che quella cosa così precisa

anche egli verrebbe a cessare: che se tali menti, ed egli con esse, non si annullano, questo pende dal beneplacito di Dio, Essere assoluto.

---

non è Dio, ma un essere mentale ed universale, che si chiama un' *appartenenza di Dio*, per indicare il fonte, onde la mente l' ha tolta; questa divisione si può fare.

Distinguo poi la minore così: — « La recata distinzione divide Dio *mentalmente*, e in modo che a ciò, che si precide da Dio, non si applica più la denominazione di Dio, il che si può fare senza inconveniente; concedo: la recata distinzione divide Iddio *realmente*, ovvero mentalmente, ma in modo da applicare la denominazione di Dio a ciò che si considera come preciso da Dio, il che non si può fare; nego.

Sillogismo II. Ogni cosa è o Dio, o una creatura — Ma l'ente ideale non è una creatura, perchè gli si danno gli attributi dell'eternità, immutabilità ec. — Dunque l' ente ideale è Dio.

Risposta. Distinguo la maggiore e la minore. Distinguo la maggiore così: — Ogni cosa che *realmente sussiste* è o Dio, o una creatura, lo concedo (benchè S. Tommaso osservi che le forme e gli accidenti sono piuttosto *concreati* che *creati*, dicendosi le sole *sostanze* propriamente *create*: *proprie vero creata sunt subsistentia*, S. I. XLV. IV);—ogni cosa *ideale*, lo nego: perchè le relazioni p. e. fra Dio, e la creatura, hanno un termine increato che è Dio, e un termine creato che è la creatura, onde non possono dirsi propriamente create, ma piuttosto conseguenti alla creazione. E così l'*idea*, ossia l' *essere ideale*, che è il mezzo del conoscere, è un'entità precisa mentalmente da Dio, e quindi la mente lo considera sotto due relazioni: o in quanto *ritiene dell'Essere divino* da cui fu preciso, e in tanto non è creatura, ma ritiene delle qualificazioni divine, benchè niuna qualificazione, come nè pure niun attributo preciso da Dio, si possa dire Dio, perchè gli manca ciò che è a Dio essenziale, cioè l'essere completo e d'ogni parte infinito; o in quanto è *preciso*, e in tanto si può chiamare creatura a quel modo che una tal denominazione conviene a tutto ciò che ebbe principio o per la creazione, o in conseguenza della creazione; come S. Tommaso chiama la verità, che risplende nell' intelletto umano, *creata* (S. I. XVI. VII.).

Distinguo la minore così: — L'ente ideale non è una creatura in quanto ritiene dell'Essere divino da cui fu preciso, lo concedo: benchè non gli possa perciò competere la denominazione di *Dio*, perchè da Dio niente si può dividere colla mente che si rimanga Dio, giacchè se si potesse far ciò, si porrebbe la divisione in Dio stesso. L'ente ideale è creatura in quanto è preciso da Dio nel modo detto, lo concedo pure, perchè ciò non significa altro se non che la precisione ha avuto principio, quando ha avuto principio l'uomo.

II. *Difficoltà*, contro la proposizione: « L'essere ideale non è reale ».

Sillogismo. Ciò che non è reale è nulla — Ma l' essere ideale non è reale — Dunque l' essere ideale è nulla.

Nè involge alcuno inconveniente, che gli enti relativi e contingenti partecipino qualche cosa di divino, purchè questo ele-

---

RISPOSTA. Nego la maggiore, perchè ognuno sa che l'idea del pane non è il *pane reale,* e che tuttavia quella idea non è nulla; e così si dica di ogni altra cosa. Che se sotto la denominazione di *reale* si vuole intendere ogni entità, anche l' ideale; in tal caso il vocabolo *reale* non è più adoperato in opposizione all'*ideale,* come si adopera nella proposizione, e però si cambia il valore alla parola. Poichè quando si contrappone il *reale* all' *ideale,* allora, come indica la proposizione stessa, si contrappongono due concetti l'uno all'altro, e però il *reale* opposto all' *ideale* non può essere l'*ideale,* e la *cosa* opposta all'*idea* non può essere l'*idea,* perchè altrimenti i concetti si confonderebbono. Rimarrà dunque, che l'*idea* presa in opposizione alla *cosa* non è la cosa, e che l'*ideale* preso in opposizione al *reale* non è il reale. Il determinare poi che cosa sia l' *ideale* è appunto quello che si cerca di fare coll'Ideologia, e quando pur non si riuscisse a farlo, rimarrebbe egualmente vero, che l'idea del pane non sarebbe la cosa *pane* cioè il *pane reale* che si mangia, e che nutre, giacchè l'idea non si mangia, nè nutre.

III. *Difficoltà,* contro la proposizione: « Si conoscono i reali per l' unione dell' idea e del sentimento ».

SILLOGISMO I. Se gli elementi, di cui si fa risultare la cognizione del reale, non hanno in sè la detta cognizione della cosa reale, non la possono dare, perchè *nemo dat quod non habet* — Ma il Rosmini fa risultare la cognizione della cosa reale dall'*idea dell'essere,* e dal *sentimento,* che non contengono questa cognizione, perchè il sentimento è cieco e non racchiude cognizione alcuna, e l'idea non racchiude la cognizione del *reale,* ma solo del possibile — Dunque egli non ispiega bene la cognizione del reale.

RISPOSTA. Nego la maggiore e la minore. Nego la maggiore, perchè talora due elementi coll'unirsi insieme producono un terzo effetto, che non è nè nell'uno, nè nell'altro di essi elementi; il che s'avvera continuamente anche nelle cose fisiche, p. e. l'azoto e l'ossigeno producono l'aria atmosferica, che non si trova nè nell' uno, nè nell' altro di essi.

Nego la minore, perchè egli è falso che il Rosmini faccia nascere la cognizione del reale dai due soli elementi dell'*essere ideale,* e del *sentimento*; ma vi aggiunge anzi un terzo elemento, che è l'atto dello spirito semplicissimo, che intuendo da una parte l' ideale, e dall' altra percependo il reale, s'accorge che nell'ideale è il tipo dell'attività reale percepita nel sentimento, e lo afferma a sè stesso, e così produce a sè la cognizione del reale mediante questo giudizio primitivo. In fatti la cognizione del reale consiste nella unione di quei due elementi operata dallo spirito, e dallo spirito semplice e identico.

E però, sebbene ciascuno di essi non dia la cognizione del reale, tuttavia

mento divino non costituisca la loro base (L. II, * N. 413. 427. 636. 691. * XI-XIV); che anzi, essendo gli enti relativi e contingenti opera di Dio, ragion vuole ed è necessario che conservino qualche traccia del suo autore, e però qualche elemento o relazione divina. E quindi abbiamo veduto che tutti i contingenti, sebbene non sieno l'essere, tuttavia hanno l'essere, che è cosa divina, non come loro *base*, nè come loro propria *appendice*, ma come un loro antisubietto e condizione necessaria ad esistere in sè (L. III, N. 850, e seg.). E qnesto elemento divino dimostra anzi la loro continua dipendenza dall'essere assoluto che li sostiene. Nè s'incontra in ciò alcun pericolo di panteismo, perchè tale elemento divino non è la *base* di tali enti, cioè l'atto che li costituisce quelli che sono, e per ciò essi non *sono* tal elemento divino, ma solamente lo *hanno*.

28. Le due sopraddette obbiezioni adunque non ismuovono le ragioni dirette, colle quali già più sopra (L. III, N. 817, e seg.) abbiamo dimostrato, che all'essere indeterminato dell'intuito umano, benchè per sè manifesto, non può darsi senza errore il nome di Dio.

E pure alcuni abbracciarono tale errore, assai più che per ragioni intrinseche, per la persuasione (la quale toglie ad alcuni la

---

uniti la danno, appunto perchè la cognizione del reale non è altro che l'atto dello spirito che li congiunge, e congiungendoli ne afferma il rapporto.

SILLOGISMO II. Il ragionamento è impossibile, se nel primo intuito l'uomo non vede in confuso tutto ciò che poscia colla riflessione distingue — Ma il Rosmini pretende che il reale non si percepisca dall'uomo nel primo intuito del suo spirito — Dunque è impossibile che l'uomo giunga mai a conoscere il reale.

RISPOSTA. Distinguo la maggiore — Il ragionamento è impossibile, se nel primo intuito l'uomo non vede in confuso tutto ciò che poscia colla riflessione distingue, concedo se si tratta di *cognizione formale*, cioè di un ragionamento che non esce dall'ordine delle idee, ed è perciò che nell'essere ideale, oggetto del primo intuito, vi hanno indistinti tutti i principj del ragionare, perchè i principj appartengono tutti all'ordine delle idee; nego, se si tratta di *cognizione materiata*, perchè la materia della cognizione viene somministrata dal sentimento. D'altra parte sarebbe contro il buon senso il sostenere che nelle idee vi è la realtà della cosa, per es. che nell'*idea dell'albero* vi è *l'albero stesso reale*: giacchè in tal caso un'idea sarebbe un albero, o un albero sarebbe un'idea, il che è assurdo.

libertà di filosofare) che una tale sentenza potrebbe giovare al Cristianesimo. Non si ricordavano, che dal Platonismo venne un immenso numero di eresie che straziarono il seno della Chiesa. Tra quegli uomini di intenzioni rettissime, che male intendendo alcuni luoghi di S. Agostino, credettero di giovare alla fede col dichiarare che il lume naturale della ragione umana sia Dio, in Tirolo si distinsero Filiberto Gruber ed Ercolano Oberrauch, Padri Francescani Riformati, ed Ambrogio Stapf, autore d'un elegante compendio di Etica cristiana adoperato per testo nella monarchia austriaca; a cui si devono aggiungere due dotti Cappuccini, il P. Giovenale di Val di Non, e il P. Udalrico di Gablinga (1).

Ma una tale dottrina conduce anzi logicamente al Panteismo (2), al Misticismo, al Baianismo e a molti altri errori, e fu sempre riprovata dalla sana teologia delle cattoliche scuole.

29. Mi valga a provarlo l'autorità di qualche illustre teologo.

Lo Suarez toglie espressamente a dimostrare la tesi, che l'ente ideale non esprime nè la sostanza, nè l'accidente, nè Iddio, nè la creatura, ma tutte queste cose *per modum unius*, in quanto convengono tutte nell'essere (3); e le ragioni ch'egli adduce si possono vedere presso di questo autore.

Ma S. Tommaso di più mostra quanti assurdi procederebbero dal confondere l'essere comunissimo, che è quello appunto con cui si conoscono tutte le cose finite, con Dio (4).

Di più il Santo Dottore investiga le cause, per le quali alcuni caddero in tale errore; e fra le altre ne annovera tre, che qui sottopongo, colle sue proprie parole, agli occhi del lettore:

1.° « Poichè ciò che è comune si specifica e s' individua « per via d' aggiunta, stimarono l'essere divino, a cui nulla

---

(1) Questo Padre Udalrico da Gablinga stampò l' operetta intitolata: *Imago Dei, sive Anima rationalis ad expressionem Rationis aeternae facta.*

(2) Si veda l'operetta intitolata: *Vincenzo Gioberti ed il Panteismo.*

(3) *Dico ergo primo, conceptui formali entis respondere unum conceptum obiectivum, adaequatum et immediatum, qui expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia, et conveniunt in essendo.* Metaph. Disputat., Disp. II, sect. II.

(4) Contra Gent. Lib. I, cap. XXVI.

« s'aggiunge, non dover essere qualche cosa di proprio, ma « qualche cosa di comune a tutti gli enti; senza considerare « che ciò che è comune, ossia universale, non può stare » (tutto solo), « privo di aggiunta, ma solo si considera così nudo » (dall'intendimento).

2.° « Ciò che indusse quelli in siffatto errore, si fu » (anche) « la considerazione della divina semplicità. Poichè, essendo « Iddio d'una somma semplicità, stimarono che ciò che si trova « in ultimo risolvendo » (ed astraendo) « quelle cose che sono « in noi, dovesse esser Dio come quello che è semplicissimo; « posciachè in comporre quelle cose che sono in noi non si « può procedere all'infinito. Ma zoppica anche questo loro ra« gionamento, poichè non badarono che ciò che si trova in « noi di semplicissimo non è tanto cosa completa, quanto ele« mento di cosa: all'incontro a Dio si attribuisce la sempli« cità come a cosa perfetta sussistente ».

3.° Ancora: « Ciò che potè indurli a tale sentenza fu quel « modo di parlare, pel quale noi diciamo che Dio è in tutte « le cose. Non intesero, che Dio non è già nelle cose come « un elemento della cosa, ma sì come causa della cosa, che « da niuna parte manca al suo effetto. E non diciamo mica « che in tal modo sia la forma nel corpo, o il nocchiero « nella nave ».

30. Fra tutte queste ragioni e altre, che recansi dall'Aquinate e da' Teologi cattolici a dimostrare che l'*essere per sè manifesto*, il quale fa conoscere all'uomo tutte le cose, non è Dio stesso, la più semplice ed immediata, sulla quale principalmente noi fondiamo i nostri ragionamenti, si è questa: che considerando l'essere che ci fa conoscere le cose, e che è quello che predichiamo di tutte, tanto di Dio, quanto delle contingenze quando diciamo che sono o che possono essere, vedesi manifestamente che egli è, come dice S. Tommaso, *incompleto*, perchè privo di quel modo che chiamasi sussistenza (1); di maniera che

(1) Quando diciamo che l'*essere manifestante è incompleto*, non vogliamo mica dire che a lui manchi qualche cosa che gli competa come manifestante; ma unicamente ch'egli, come puramente tale, non può stare senza essere in una mente reale: il che dichiareremo in appresso.

non può stare da sè e in sè; ma esige una mente; benchè la *mente*, a cui quell'essere è presente, non sia quell'essere; e quando pensiamo quell'essere non pensiamo la mente che lo pensa, non confondendosi punto nè poco la mente pensante col suo oggetto pensato. All'incontro Iddio è essere completo perchè realissimo, e sussistente per la sua stessa essenza.

ARTICOLO II.

CENNO DI ALCUNE ERESIE VENUTE DALL'IDOLATRIA DE' PLATONICI.

31. L'errore platonico dell'intuizione naturale di Dio, di cui abbiamo parlato (C. V, a. II), indotto nella Chiesa, prese la forma di diverse eresie. Non solo i Valentiniani, ma altresì Aerio nel secolo IV, e i suoi discepoli gli Anomei, più tardi i Beguini e i Beguardi (sec. XIV) sostennero, sotto varie forme, naturale all'uomo la intuizione di Dio; e la loro confutazione si può vedere presso tutti i teologi cattolici, che a lungo ne trattarono. Ma questo errore tende sempre a riprodursi, e talora sotto specie di pietà; e noi pur ora vedemmo comparire in Italia un'opera recente, nella quale l'autore difendeva acerrimamente l'intuito naturale di Dio, che « l'oggetto di ogni qualunque scienza è sempre Iddio sì rispetto alla forma che rispetto alla materia », benchè indirettamente rispetto a questa.

32. Di qui anche trassero in parte gli errori di Baio e di Giansenio.

Ponendo che l'essere *manifesto*, o *manifestante* all'uomo le cose, sia Dio stesso, e quindi dandosi all'uomo per natura l'intuizone di Dio, si viene a confondere l'*ordine naturale* coll'*ordine soprannaturale*, il quale è necessario che sia tenuto diligentemente separato.

Baio in fatti lo confuse. E se si leggono attentamente gli scrittori del suo partito, o di quello di Giansenio suo discepolo, si trova in tutti più o meno la confusione dell'*idea dell'essere* coll'idea di Dio, o per dir meglio coll'intuizione di Dio.

Quindi un ardito ingegno argomentava ch'essi erano atei; ragionando press'a poco così: « Il Dio di costoro è l'idea. Ma l'idea non è Dio. Dunque essi non ammettono veramente Iddio. Sono atei ». L'argomento andava troppo in là certa-

mente: ma dimostrava però l'abisso delle conseguenze, in che quell'errore poteva precipitare i suoi seguaci. L'ardito ingegno di cui parlo è l'Arduino, e il suo libro che non è punto inutile, considerato come un monumento di storia filosofica, è quello che ha per titolo *Athei detecti.*

CAPITOLO VII.

L'ESSERE PER SÈ MANIFESTO NON È IL NULLA.

ARTICOLO I.

SI PROVA.

33. Il nulla non può manifestar nulla, come abbiamo già detto; quello che manifesta, è necessario che sia l'essere stesso (C. I).

Dunque l'essere manifesto all'uomo non è il nulla.

Altre prove n'abbiam dato nel libro III, * N. 822, 823, 828. *

E tuttavia non fa meraviglia che i pensatori abbiano trovato tanta difficoltà ad ammettere che il puro essere indeterminato stia davanti alla mente, non accorgendosi che neppure lo potrebbero negare se non ci stesse.

L'origine della difficoltà, che si presenta sotto molti aspetti, *nasce* sempre da quel carattere che ha l'essere, d'apparire come un *nulla relativo* (Lib. III, N. 761), che è quanto dire, *di* non avere comprensione alcuna.

Questo stato d'indeterminazione, che ha l'essere davanti alla mente, presenta la difficoltà di riflettervi, tra gli altri, sotto tre aspetti: da parte della sua *indeterminazione*, da quella della sua *unità deficiente*, e da parte della sua somma *semplicità.*

Da parte della sua indeterminazione, non si può concepire come possa stare davanti alla mente la *pura esistenza* separata da tutti gli esistenti, da tutti i subietti che hanno esistenza (L. III, N. 835).

Da parte dell'unità deficiente, riesce difficile a concepire un oggetto, a cui manca il termine per essere un ente.

Da parte della sua somma semplicità, pare all'uomo di non conoscere, quando egli non avendo due o più cose da mettere a confronto, di conseguente non conosce differenza di sorte alcuna. Perocchè l'uomo, avvezzo a dare attenzione agli esseri determinati e distinguerli tra loro, s'avvisa che il conoscere le differenze delle cose sia l'unica maniera di conoscerle. E pure è certo che conoscere le cose, e notare le loro differenze, sono due modi di conoscere distinti. Si può dire solamente, che il conoscere una cosa, senza differenziarla dall'altra, sia un conoscere non soddisfacente all'istinto che nasce all'uomo dalla consuetudine di conoscere in altro modo: si può anche chiamar, se si vuole, un conoscere oscuro e indistinto; e può essere anche senza consapevolezza, come nel primo intuito.

54. I filosofi che si lasciarono scuotere da queste difficoltà, ommettendo di esaminarne accuratamente il valore, presero diversi sistemi per eluderle.

I primi, superficiali, dissero che l'idea d'esistenza, come gli altri astratti, si traeva per opera della mente dagli enti reali percepiti; senza accorgersi di due inconvenienti, cioè:

1° Che se l'idea di pura esistenza si tolga coll'astrazione dagli enti percepiti, questa già s'ammetteva per data nella percezione, in maniera che restava a spiegare la percezione stessa, che rimaneva impossibile a farsi senza che venisse in essa da qualche parte quell'idea. Perocchè l'astrazione non fa che separare, e separare a parte gli elementi che già ci sono, e però non crea nè l'idea d'esistenza, nè alcun altro elemento che cada nel percepito;

2° Che se l'idea d'esistenza si può pensare astratta da tutto il resto, dunque convien conchiudere ch'ella possa stare davanti alla mente anche separata da ogni esistente. Se dunque ci può stare per via d'astrazione, ci può stare egualmente per via d'intuizione: la difficoltà, che nasceva dall'essere l'idea d'esistenza scevra da ogni contenuto e da ogni determinazione, rimane la stessa (1).

---

(1) Il sommo tra i filosofi d'Italia, S. Tommaso, conobbe non essere assurdo, che ad una mente sieno dati ad intuire degli universali prima che

Altri, più superficiali ancora, negarono al tutto l'essere ideale, non solo perchè non presentava un contenuto reale, ma per una ragione assai più sciocca; cioè perchè non lo vedevano e toccavano, ond'anche lo mettevano in derisione: chè i filosofi volgari e minuti ricorrono sempre a questo argomento del riso, e così tra gli antichi fecero i Cinici, come Diogene di Sinope (1), Antistene (2), e somiglianti.

Fra quelli che riducevano a un nulla l'essere ideale, meritano in terzo luogo d'essere accennati i Nominali di tutti i tempi, tra i quali fu riposto non senza ragione per la scuola greca Stilpone (3).

---

a percepire de' particolari, e tale crede sia il fatto delle intelligenze angeliche. *ACCIDIT universali*, dic'egli, *ut a singularibus abstrahatur* (se dunque il venire astratto è cosa accidentale per gli universali, questi dunque non vengono essenzialmente formati dall'astrazione) *in quantum intellectus id cognoscens a rebus cognitionem accipit. Si vero sit aliquis intellectus a rebus cognitionem non accipiens, universale ab eo cognitum NON ERIT ABSTRACTUM à rebus, sed quodammodo ante res praeexistens, vel secundum ordinem CAUSAE, sicut universales rerum rationes sunt in Verbo Dei, vel saltem ordine naturae, sicut universales rerum rationes sunt in intellectu angelico* (S. I, LV, III, ad 1.m). Non è dunque assurda la sentenza dell' Angelico, che l' universale sia posto da Dio davanti alle menti senza bisogno che queste l' astraggano da' percepiti. In quanto all' uomo, è da considerare che S. Tommaso parlando degli universali ha in vista i generi e le specie, e anche questi come riflessi e oggetti della scienza dialettica, all'uso d' Aristotele. Ora, che questi si astraggano dai particolari percepiti, non c'è che ridire. Ma prima di questi, e acciocchè questi ci siano, bisogna che ci sia davanti alla mente l' universale assoluto, e quest' è il *lume dell' intelletto agente* (v. Ideol. N. S. sez. VI, p. III c. I,): il che è dire lo stesso che diciam noi, con altre parole.

(1) Laerzio (Vitae et Plac. Clar. Philos., L. II, c. II, § 53) reca tra i detti di Diogene il Cinico questi: *Platone de ideis disserente, et nominante mensalitatem et cyathitatem, equidem, inquit, o Plato, mensam et cyathum video, mensalitatem et cyathitatem non video.*

(2) Ammonio nel commento a Porfirio attribuisce lo stesso detto ad Antistene autore della scuola de' Cinici: *Antisthenes ait, etiam species sive ideas in nudis mentis conceptibus consistere, dicens: equum quidem video, equeitatem vero non video.* La stessa sentenza attribuisce ad Antistene Tzetzes, Hist. Chil. VII, 144.

(3) Così il Bruckero: *Scilicet supponebat Stilpo non dari hominem in abstracto, adeoque has species et genera rerum non natura existere, cum*

L'inganno dell'Hegel è similissimo a quello de'*Nominali*: questi negarono le idee astratte e indeterminate, sembrando loro che l'astratto fosse nulla; e così avvenne all'Hegel in riguardo all' essere indeterminato. Solo che i Nominali si contennero nell'Ideologia, l'Hegel recò l'errore nell'Ontologia. I Nominali, considerando nulla l'idea, negaronla; l'Hegel, considerando pari al nulla l'*essenza indeterminata*, ritenne il nulla, e l'appareggiò a qualche cosa. Invece di lasciare che il nulla distruggesse l'ente, come fecero i Nominali, egli fece che l' ente cangiasse il nulla in qualche cosa.

Altri credettero vincere le tre difficoltà sopra indicate, che sembravano ostare ad ammetter che l' essere indeterminato, con quell'unità deficiente e con quella somma semplicità, fosse qualche cosa distinta dalla mente, coll' ammettere a dirittura che l' essere che sta davanti alla mente come suo lume fosse Dio stesso, e però gli negarono l'indeterminazione e il dichiararono assoluto, non come giudici del fatto, ma quasi come arbitri.

Finalmente v'ebbero de' filosofi, che negarono al tutto i possibili eterni, e con ciò le idee, non trovando il modo di conciliarle coll' essere divino; ma di questi altrove.

35. Tutti questi filosofi erravano per non aver distinti i due modi di concepir l' essere, cioè come avente un' esistenza subiettiva indipendente dalla mente, e come avente un' esistenza obiettiva, la quale è bensì un'esistenza in sè, ma essenzialmente condizionata alla mente. Videro che non poteva avere il primo modo di essere, e però gli negarono ogni modo. All'incontro, gli rimane sempre il modo obiettivo, pel quale è in sè distinto dalla mente, benchè condizionato alla mente.

E veramente l' essere indeterminato non può sussistere in

---

neque in hoc, neque in alio homine ille homo universalis queat ostendi. Inductione itaque facta, cum neque hunc, neque illum, neque alium hominem esse colligeret, inferebat nullum esse hominem — Neque vero prorsus est dissimile, fuisse Stilponem inter eos, qui universalia praeter nuda nomina nihil esse dicerent, quod et Cynicos fecisse et alios alibi docuimus: quorum partes postea susceperunt Abaelardi sequaces et tota nominalium secta. Hist. crit. Philosophiae, Part. II, Lib. II, c. IV, § X.

un modo indipendente dalla mente, e in sè solo. Ma che sia in sè davanti alla mente, non c'è ripugnanza.

E che sia distinto dalla mente, è manifesto, avendovi contraddizione nel dire che la mente fosse l'essere indeterminato, o viceversa.

E che l'essere indeterminato non sia il nulla, del pari è evidente, poichè il nulla e l'essere sono contraddittorii. E se non c'è il contenuto, c'è però il contenente, e il contenente non è nulla, ed anzi pare che il contenente abbia qualche cosa di più ampio del contenuto.

Nè si dica che il *contenente* è relativo al *contenuto*, e che però non si può concepire contenente senz'alcun contenuto. Poichè il contenuto non si nega, ma solo si dice di non conoscerlo. Ed anzi la mente lo riconosce necessario, ma non sa qual sia, e in questo appunto consiste l'indeterminazione. Non è dunque assurdo il concetto d'un contenente, il quale, appunto per essere contenente, ci fa conoscere esserci un contenuto senza determinarcelo, poichè questo solo basta a salvare il concetto di contenente.

ARTICOLO II.

CONFUTAZIONE DEL NULLISMO.

36. Nullismo si chiama quel sistema di filosofia, che suppone che l'ente si annulli quando si riduce ad una mera possibilità, e che tuttavia da questo annullamento, in cui si sommerge di continuo, di continuo altresì egli emerga, facendo così che tutto l'essere proceda dal nulla come da suo principio, e nel nulla ritorni come in suo fine, per un circolo sempiterno.

Questo sistema si fonda adunque sulla supposizione che l'ente possibile, che è l'ente manifestante, sia nulla.

Ma noi abbiamo veduto che non è il nulla. Dunque un tale assurdo sistema rimane pienamente abbattuto.

CAPITOLO VIII.

L'ESSERE MANIFESTO ALL' UOMO NON È IL SOGGETTO INTELLIGENTE, NÈ COSA SOGGETTIVA.

ARTICOLO I.

37. Medesimamente consegue dalle cose dette, e dall'immediata osservazione, che l' essere *manifesto*, o *manifestante* all' uomo le cose, non è l' uomo, perchè anzi l' uomo è il soggetto a cui quell' essere manifesta le cose, e però l' uomo è ricettivo di quell'ente.

Oltre di che è manifestamente assurdo che l'uomo sia l'essere in universale, perocchè l'uomo è un essere particolare e proprio.

Nè tampoco l' essere universale può credersi una modificazione dell'anima umana. Perocchè tutte le modificazioni di un ente particolare sono particolari. Di più, se a una modificazione dell' uomo si riducesse l' ente comune; allorquando con quest'ente manifestante le cose si conosce l'essenza dell'uomo, allora la modificazione dell'uomo diverrebbe l'essenza dell'uomo, il che è assurdo. In terzo luogo, tutte le essenze sono enti manifestanti. Quindi una modificazione dell' uomo sarebbe le essenze di tutti gli enti, il che è di nuovo un prodigioso assurdo.

L' essere manifestante adunque essendo presente all' uomo, ma non l'uomo, nè alcuna sua modificazione; ed essendo tale, che in sè stesso e per sè stesso si manifesta, egli è l' oggetto in cui l'atto conoscitivo del pensiero si porta e termina.

ARTICOLO II.

CONFUTAZIONE DEL SOGGETTIVISMO E DEL PSICOLOGISMO.

38. Il Soggettivismo ossia Psicologismo è quel sistema che riduce l'oggetto della mente, l'idea, ad essere il soggetto stesso, od una sua modificazione.

Quindi due sono i sistemi di soggettivismo.

39. Il primo confonde l'idea colla mente intuente che n'è il soggetto. Questa confusione è frequente in tutti gli scrittori Alessandrini. Essi dicono, a ragion d'esempio, che l'intelletto nostro è formato dalle idee od essenze delle cose; e tuttavia dicono ancora, che l'intelletto divino dà l'essere alla nostra anima intelligente. Così confondono l'*intelletto divino*, che ha ragione di soggetto, coll'idea che è l'*intelligibile*, e che ha ragione di oggetto (1). Essi talora dicono che l'idea è la mente, e viceversa la mente chiamano idea (2), come ne'nostri tempi fecero Schelling ed i suoi seguaci fino ad Hegel (3).

40. Il secondo sistema de' soggettivisti dichiara che le idee non sono che modificazioni dell'anima; ed a questi appartengono i sensisti moderni di tutte le classi, da Locke fino a Galluppi. Tuttavia confondono essi le idee colle sensazioni; perchè queste sono modificazioni dell'anima, così pongono che anche quelle sieno tali.

Tostochè si ammette che le idee sieno modificazioni soggettive dell'anima, e non veri oggetti distinti dall'anima e da ogni essere contingente, nasce incontanente l'impossibilità di spiegare l'esistenza del mondo, l'esistenza di un diverso da noi. Quindi pressochè tutti i soggettivisti dotati d'ingegno si danno vinti a questa questione; e non sono mai contenti per qualunque dimostrazione voi lor proponiate del mondo esterno. Avete un bel dire se vi affaticate a dimostrare, che l'ente intuito dal

(1) *Intellectus divinus dat esse animae per intelligere suum essentiale.* Jamblic. De Mysteriis.

(2) Plotino (Ennead. V, Lib. I, c. VIII, p. 489, et seq., edit. Ficin.) attribuisce questa sentenza a Parmenide, di cui cita il mezzo verso τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι. Vedi Karsten, Philosoph. Graecor. veterum Reliquiae, vol. I, part. II, § 16.

(3) Nel BRUNO di Schelling questa confusione fra le idee e la mente, l'oggetto e il soggetto, è continua, ed egli è l'errore fondamentale di tutta la scuola tedesca. Quest'autore in un luogo del citato dialogo fa parlare Anselmo così: « E non dà egli (Iddio) piuttosto alle idee delle cose che sono « in lui una propria indipendente vita, in quanto permetto loro di esistere « come anime di singoli corpi? » Ed un cotanto assunto lo spaccia con una interrogazione! Che filosofare è cotesto?

soggetto intelligente è tutt'altra cosa da questo soggetto e dalle sue modificazioni, altra cosa per forma, che il dire che « chi pensa è l'oggetto de'suoi pensieri, ovvero che gli oggetti « pensati sono modificazioni del pensante e nulla più » darebbe sospetto di demente, anzi che di filosofo. Dopo che voi avete detto tutto ciò, vi si risponderà solennemente, che non siete « uscito dal cerchio delle forme intellettuali e dalle nozioni ipotetiche » (1), per la forza dell'invecchiato pregiudizio, che l'oggetto del pensiero, l'oggetto veramente possibile, non sia già vero essere oggettivo, come evidentemente appare con una evidenza a cui è correlativa un'altra evidenza, ma che non sia nè possa essere che una pura modificazione di noi stessi. Questi filosofi, benchè talora ricchi d'ingegno, qui non ragionano più, nè più vogliono osservare come stia il fatto, credono, giurano *in verba magistri*. È singolare a vedere come fu intesa quella nostra osservazione, colla quale affermammo che fra il nostro spirito e i suoi oggetti non v'ha una relazione di spazio, che questa relazione di spazio si trova bensì fra il nostro corpo e gli altri corpi e in generale fra i corpi, che però le locuzioni *fuori* e *dentro*, *interiore* ed *esteriore*, che significano relazioni di esteso ad esteso, non esprimono in senso proprio, ma solo in senso figurato, la relazione fra il nostro spirito e le sue idee, e nè tampoco fra il nostro spirito e il mondo reale; che fra l'una e l'altra di queste due cose v'hanno però diversità, distinzione anco di sostanza, e di specie, che è pur una separazione maggiore di quella che mette lo spazio fra i corpi. Sapete come fu inteso tutto questo. Udite un recente scrittore: « Nè è più felice (il Rosmini) allorchè cerca dimostrare il « mondo e la nostra propria esistenza mediante la sua idea « prima, perocchè invece di dimostrare che gli oggetti esistono « veramente *fuori* di noi, *fuori* dello spirito, *fuori* dei nostri « pensieri, afferma al contrario che l'idea non è nè interiore, « nè esteriore, che la nozione dell'*esteriorità* degli oggetti è « puramente meccanica e per conseguenza illusoria » (2). Io

---

(1) Mamiani, *Dell'Ontologia e del Metodo* § I.

(2) Giuseppe Galeffi, *Dottrine fondamentali di un corso elementare di teoretica e pratica filosofia* ecc., Parte II, art. XII, f. 653. Poco innanzi

vorrei pregare l'erudito scrittore di dirmi, dove abbia trovato tutto questo ne' miei scritti? dove almeno egli abbia trovato ch'io parli di *nozioni meccaniche*? o di *nozioni illusorie*, e ch'io collochi fra queste la nozione, com' egli la chiama, dell' esteriorità degli oggetti? Vorrei che il chiaro scrittore rispondesse a queste mie dimande, e per avventura con quella equità con cui già mi rispose ad altre simili Paolo Costa riconoscendo il suo sbaglio.

Quelli adunque, che in vece di osservare come la cosa è, invece di rilevare il fatto, sentenziano a priori che l'*essere*, finchè è solo possibile a realizzarsi, ALTRO NON PUO' ESSERE che una modificazione del soggetto intelligente, una sua forma soggettiva; questi, che non s'accorgono di suppor sempre il contrario in tutti i loro ragionamenti, nè s' accorgono che senza suppor ciò non potrebbero aprir bocca; questi, che vedono direttamente insieme con tutti gli uomini la verità che noi annunziamo, e non la trovano più quando come filosofi la vanno cercando colla riflessione; questi, dico, nè possono dimostrare l' esistenza del mondo, anzi neppur di se stessi, nè di cosa alcuna, ma la debbono ammettere alla cieca supponendo, colla scuola scozzese, un cotale istinto irresistibile; nè possono accontentarsi di nessuna dimostrazione, benchè validissima, del mondo, perchè, fin che dimorano nel loro pregiudizio, non possono intenderla.

41. Concludiamo adunque riassumendo:

1° L'*essere* come oggetto dell'intuizione, benchè privo della sussistenza, e però solo possibile a riceverla, è vero essere, vero oggetto, diverso dal soggetto intuente della massima diversità che possa averci fra cosa e cosa, diversità che noi chiamiamo categorica;

2° L'*essere*, scevro della sua sussistenza limitata, è tuttavia la base, l' iniziamento, la radice dell'essere limitato sussistente;

3° Il vocabolo *sussistenza* non indica l'essere nel suo inizio, ma un posteriore atto dell'essere, che aggiunto a quel primo costituisce l'ente limitato sussistente, o, se meglio piace, esistente;

---

questo scrittore esponendo il mio sistema dice: « L'idea non è nè esterna, nè interna. Dio adunque non dev' essere nè in noi, nè fuori di noi, nè interamente distinto dalla nostra natura, nè interamente confuso con noi » !!!

4° L'essere iniziale è per sè conoscibile, e però l'ente limitato esistente è conosciuto perchè unito a quel suo principio;

5° L'essere iniziale de'sussistenti limitati è distinto affatto per natura dalle realità di questi, benchè questi procedano da lui quasi direbbesi come un cannoncino esce dall'altro in un cannocchiale;

6° Benchè, se si paragona l'essere iniziale colla sua sussistenza limitata, quello sia di natura diversa da questa; tuttavia quello conviene con questa nell'*essere*, nel quale anco diverse nature possono convenire;

7° Nella mente, la quale concepisce ogni cosa sotto la condizione di essere, l'essere iniziale e la sussistenza limitata formano un ente solo ed identico, intuito ed affermato, ossia percepito;

8° Se poi si considera la diversa natura di tali due elementi, trovasi che l'essere iniziale è in Dio, ed alla divina natura appartiene; e la sussistenza limitata non appartiene punto alla divina natura.

CAPITOLO IX.

CONSIDERAZIONI SUI SISTEMI ONTOLOGICI ERRONEI CHE FURONO ORIGINATI DALL'AVER MALE CONOSCIUTO LA NATURA DELL'ENTE MANIFESTO ALL'UOMO.

42. Confrontando ora tra loro i sistemi ontologici, la cui confutazione derivò semplicissima e ineluttabile dall'aver chiaramente determinata la natura dell'essere manifesto all'uomo, noi veggiamo che i più famosi traviamenti nel campo dell'ontologia provennero dal non avere i filosofi bastevolmente osservata la detta natura di quell'essere. Quindi essi peccarono per eccesso o per difetto, dandogli più o meno di quello che gli spetta, e così vennero a dividersi i sistemi in due grandi classi estreme, i filosofi in due fazioni inconciliabili.

I primi, cioè quelli che diedero troppo all'essere manifesto all'uomo, cioè all'idea, videro una verità; cioè ben videro che

un tal essere non era punto il nulla, ma non sapendo concepire altra forma dell'essere che la reale, tosto conchiusero che dunque l'essore ideale era Dio; ed avrebbero conchiuso bene, se altra forma non ci avesse di essere che la realità, com'essi supponevano.

I secondi, cioè quelli che diedero troppo poco all'essere ideale, videro pure una verità, cioè videro che un tal essere non era punto Dio, ma anch'essi, egualmente de' primi, ammettendo, con un pregiudizio, che l'essere non avesse altra forma che quella della realità, dissero che l'essere l'ideale era nulla, onde i *nullisti*; o che era una voce, onde i *nominali*; o finalmente che era una modificazione dello spirito, onde i *soggettivisti*.

43. Il Conte Terenzio Mamiani nella bella prefazione premessa al Bruno di Schelling (1), parlando de' filosofi che appartengono alla prima delle due classi mentovate, scrive acconciamente così:

« È comune ai Panteisti una fede perfetta nel valore obbiet-
« tivo delle nostre nozioni, perchè non veggono distinzione so-
« stanziale tra l'idea e l'essere, e tra la divina e la umana
« mente. Del pari, stimando il Bruno che ogni cosa può es-
« sere tutto, per trovarsi più legata col tutto che con la forma
« propria medesima (2), venne a pensare che la mente possa
« da un concetto solo cavarne infiniti, e ad ogni nozione pura
« ed universale rinvenire una immagine corrispondente, in cui
« sia quella nozione contemplata come in ispecchio (3). Con
« simile persuasione, indotta dalla sua ontologia, non par dif-
« ficile a concepire come il Bruno fosse ostinato a cercare e
« sperare un'arte la quale riducesse a unità perfetta di scienza
« ed a una esatta equazione l'ente reale e l'ente ideale (4), e

(1) *Bruno, ossia un discorso sul principio divino e naturale delle cose, Dialogo di Federico Schelling, voltato in italiano dalla Marchesa Fiorenzi Wadlington*, Milano, 1844.

(2) *Della causa principio e uno.*

(3) *De imaginum, signorum, et idearum compositione.*

(4) L'equazione esatta fra l'ente reale e l'ente ideale si può trovare, come diremo, ma questa, lungi dall'immedesimare i due termini, anzi li distingue; poichè se s'immedesimassero non sarebbe più l'equazione.

« ritraesse nell'aggiustata combinazione dei concetti la com-
« binazione vera e concreata di tutte le cose (1); perchè uno
« e identico essendo il principio della mente umana e dell'u-
« niverso, l'arte di pensare (dichiara egli stesso) consiste a
« figurare entro noi con iscrittura interna quello che è figu-
« rato e rappresentato di fuori con esterna scrittura (2). Quindi
« tale arte dee fondarsi sulla cognizione delle forme e cate-
« gorie generali de' nostri concetti, i quali afferrano in buona
« parte la essenza medesima delle cose (3) e le relazioni loro
« eterne ed immutabili. E non è questa persuasione, che dà
« corpo oggidì a tutta la filosofia di Hegel? » (4)

Sul qual luogo vogliamo solo osservare, che quantunque sia vero che i panteisti prestino una fede perfetta al valore oggettivo delle nozioni, tuttavia non è da questo che venga loro il panteismo. Ma in questo errore incappano perchè essi non si contentano di dare un valore oggettivo alle nozioni, ma danno loro un valor maggiore di quel che hanno, fanno lor dire più di quello che dicono veramente, fanno loro mostrare più che non mostrino. Per vero, le nozioni ossia le idee altro non mostrano in se stesse che l'essenza dell'essere, la quale è certamente oggetto, e però hanno un valore oggettivo; stando contento a questo, senza aggiunger di più ad arbitrio, il filosofo ha trovato il vero: ma quelle non mostrano mica il modo reale dell'essere stesso, la sua realizzazione; ed è ciò appunto, che i panteisti, gli ideopanteisti attribuiscono colla loro imaginazione alle idee, le quali così si cangiano nell'essere divino.

44. Per lo contrario i soggettivisti ed i sensisti negano alle idee ogni valore oggettivo, come dicevamo, e lasciano loro solamente un valore soggettivo, dichiarandole non oggetti eterni, siccome sono, ma modificazioni dello spirito contingente. Ed è singolare a vedere, come nel tempo stesso che negano ogni valore oggettivo alle idee e ragioni eterne, prestano poi tutta la

(1) Ma non le cose, le realità.
(2) *De umbris idearum.*
(3) Le essenze sì, ma non le realità, come diremo.
(4) § I.

fede senza alcuna difficoltà al valore oggettivo delle sensazioni, siccome fa il Galluppi stesso, il quale dichiara che « la sensazione è di sua natura oggettiva » (1), ed anco scrive: « Gli empirici non ammettono altri elementi nella nostra conoscenza che gli oggettivi » (2).

45. Fra questi due sistemi erronei sembra che ce ne possa essere uno di mezzo: di quelli che all'*essere* ora attribuiscono le qualità proprie dell'idea, ora quelle della realità, contraddicendosi senz' accorgersi. Perocchè l' essere talvolta apparisce loro nella sua nudità ideale, e allora così lo descrivono; tal altra volta poi non potendo stare entro questi confini, scadono al supporre in esso gli attributi della realità. Ma chi ben considera, questo avviene universalmente a tutti quelli che professano il primo sistema, i quali non possono mantenere la coerenza ne' loro detti.

Mi valgano ad esempio gli Eleatici, che primi, almeno in occidente, insegnarono quel sistema.

Essi ridussero tutta la filosofia a stabilire, che cosa fosse ciò che meritasse il nome di *essere* (3). A tal fine Parmenide stabili una natura, che i Greci chiamarono *οὐσίαν*, semplicissima, priva di qualità, anteriore ad ogni composizione, natura ossia essenza che costituiva il fondo d' ogni pensiero. In questo riguardando, si poteva conoscere tutto ciò che era, cioè che avesse l' essere (4). Questo era un aver descritto ottimamente l'essere come qualità o essenza applicabile poi a diversi subietti costituenti l'ente: un aver descritto l'essere senza i suoi termini, ossia l'essere ideale. A malgrado di questo, tosto appresso at-

---

(1) *Lezioni di logica e di metafisica*, Lez. LXXX.

(2) *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia*, Lett. XIV.

(3) Ottimamente lo Stallbaum: *Profecta igitur omnis viri ratio ac disciplina est a quaestione de eo, quod esse dici oporteret, in qua tractanda, ut diximus, omnes Eleatici summo studio elaborarunt.* Prolegomeni al Parmenide di Platone. L. I, § 1.

(4) *Itaque Parmenides subtiliter pervestigato omnique ex parte explorato eo, quod esse cogitaretur, animo effinxit naturam quandam, quam Graeci οὐσίαν vocant, eamque censuit esse simplicissimam, carentem omni qualitate, atque talem, quae nihil quidquam compositi aut diversi in se complecteretur.* Ivi.

tribuisce all'essere i termini (πέρας), e così lo rende ente assoluto, senza accorgersi che questo era in contraddizione con quello che aveva detto prima; poichè l'essere co' suoi termini non è più semplicemente quell'οὐσία, colla quale la mente conosce ciò a cui può dare il nome di ente. E questo parlar dell'ente come indeterminato, e poi senz'accorgersi prenderlo per determinato, è lo sdrucciolo perpetuo in cui cadono i filosofi di questa sorte, fino all' Hegel.

CAPITOLO X.

CARATTERI DELL' ESSERE PER SÈ MANIFESTO ALL' UOMO.

46. Nel libro terzo noi abbiamo dovuto indicare i caratteri dell'essere che sta presente per natura all'intuito umano, e gli abbiamo ridotti a due principali, l'*estensione infinita*, e la *nulla comprensione* (Sez. II, c. III, art. I). Da questi due caratteri generali abbiamo dedotti i caratteri specifici, dieci de' quali vedemmo procedere dalla stessa natura di quell'essere, e furono: 1° *essenza pura dell'essere*, 2° *oggetto essenziale dell'intelligenza*, 3° *possibilità dell'ente finito*, 4° *universale*, 5° *necessario*, 6° *eterno*, 7° *semplice*, 8° *intelligibilità*, 9° *forma delle menti*, 10° *forma della forma delle cose finite;* e tre altri vedemmo derivare dalla natura dell'umano intuito, onde quell'essere apparisce: 1° *ideale*, 2° *un nulla relativo*, 3° *la possibilità dell' ente infinito*.

Se ora noi consideriamo questi caratteri in relazione all'analisi che abbiamo fatta dell'*essere per sè manifesto all'uomo*, ci bisogna classificarli diversamente. Poichè que' caratteri

I. parte appartengono all'essere come essere, cioè anoeticamente considerato, quale sta davanti all'intuito; e la riflessione trova, che all'essere così considerato appartengono i caratteri seguenti:

1° Che è l'essenza pura dell' essere
2° Necessario
3° Eterno
4° Uno e semplice
5° Universale, nel senso di totale, non lasciando cosa alcuna fuori di sè.

II. Parte appartengono a quell'essere considerato come manifesto. Ma poichè il per sè manifesto ha due relazioni essenziali, dall'unificazione delle quali risulta l'essere manifesto, le quali due relazioni sono di essere *manifestato* e *manifestante*, perciò i caratteri che appartengono all'essere come manifesto si suddividono in due classi minori. Poichè all'essere manifesto

A. come ad *essere manifestato* competono i caratteri seguenti:

1° Di essere *per sè intelligibile ed inteso*

2° *Oggetto essenziale dell'intelligenza*

3° *Possibilità degli enti finiti*

4° *D'esser forma oggettiva della forma subiettiva degli enti finiti.*

B. Come ad *essere manifestante* spettano i caratteri:

1° D'essere *intelligibilità degli enti finiti*

2° D'esser *forma oggettiva delle menti.*

III. Parte appartengono a quell'essere considerato come *manifesto all'uomo*, cioè come intuito dall'uomo imperfettamente.

E così considerato, o lo si riguarda come essere in sè anoecamente, e il suo carattere è quello di essere un *nulla relativo*;

O lo si riguarda come manifestante, e il suo carattere è di essere *idea*;

O lo si riguarda come essere manifestato, e allora non presenta per carattere dialettico, che la *possibilità dell'ente infinito.*

CAPITOLO XI.

COME L'ESSERE PER SÈ MANIFESTO ALL'UOMO SIA IL POSSIBILE.

47. Noi non ci fermiamo ad illustrare tutti questi caratteri per non rifare quello che abbiam fatto nelle opere ideologiche e ne' libri precedenti a questo, ma troviamo solo necessario di dichiarare il concetto del possibile, come quello che riassume quasi in sè tutta la dottrina intorno all'essere manifesto all'uomo, e che è più difficile ad intendersi degli altri.

A tal fine conviene che in primo luogo rendiamo accorto il

lettore degli errori che si possono prendere, e che furon presi intorno a questo concetto, per isgombrare la via alle dottrine che dobbiamo presentargli.

ARTICOLO I.

ERRORI INTORNO ALL' ENTE POSSIBILE

48. In primo luogo convien distinguere il concetto dell'*ente possibile* da quello dell'ente *ipotetico*. Il Romagnosi, il Mamiani ed altri filosofi confondono l'ente possibile coll'ente ipotetico, onde nasce che non possono pervenire a vedere le qualità dell'ente possibile. Ma l'ente possibile e l'ente ipotetico diversano grandemente fra loro, e noi dobbiamo qui notarne la differenza.

L'ente *possibile* non è mai un reale, ma sempre un ideale, cioè è l'essenza che s'intuisce nell'idea e si scorge atta ad essere realizzata.

L'ente *ipotetico* all' opposto è un reale, che si suppone esistere a fine d' instituire su tale supposizione qualche ragionamento.

L' una e l' altra di queste definizioni presentano delle difficoltà alla mente, le quali nascono o dal linguaggio che non esprime adequatamente i concetti, ovvero da difetto di cognizione circa le potenze intellettive. Cominciamo dalla prima delle date definizioni.

49. Alla definizione dell'ente possibile si può opporre, che noi attribuiamo la possibilità anche all' ente reale, come dicendo: « questo fiore, che ho tra le dita e accosto alle mie nari, è possibile » — « Le sensazioni che ricevo da questo fiore sono possibili ». Così egli pare che la possibilità appartenga al reale stesso. Ma questo è un mero inganno prodotto dalla maniera di parlare, per la quale egli sembra che si attribuisca la possibilità a quelle cose reali come un loro attributo. Convien dunque sciogliere quelle proposizioni in altre equivalenti, le quali analizzino i concetti e li presentino fedelmente. Quando adunque io dico: « Questo fiore che ho tra le dita è possibile » — « Le grate sensazioni che ne esperimento sono possibili »; allora io non voglio dir altro, se non: « L'essenza di

questo fiore è possibile ad essere realizzata » — « L'essenza di queste sensazioni può essere realizzata » — Di maniera che il possibile rimane sempre un predicato dell'essenza della cosa di cui si parla, perchè esprime sempre la possibilità che ella sia realizzata. Nella prima maniera di esprimersi, l'equivoco nasceva da questo, che nominando il fiore reale colle parole: « questo fiore che ho in mano » io parlavo di quel fiore percepito intellettualmente. Ora nella percezione intellettuale si acchiude mai sempre l'essenza della cosa, non solamente la realità; e la detta essenza è anzi l'elemento principale e il vero subietto della percezione. Onde, attribuendo all'ente percepito la possibilità, questa si riferisce all'elemento essenziale e ideale che nella percezione si contiene; ma egli pare facilmente che s'attribuisca all'elemento reale, perchè anche questo ritrovasi nella percezione.

50. Veniamo alla definizione dell'ente ipotetico. La difficoltà che si può movere contro ad essa si è: — Se voi supponete un reale, questo reale però non esiste, e quindi non è propriamente un reale, ma un possibile; non vi ha dunque differenza tra l'ente ipotetico e l'ente possibile.—La qual difficoltà si dissipa distinguendo accuratamente le diverse facoltà conoscitive, ed osservando quali si riferiscano all'ente possibile, e quali all'ente ipotetico. Noi già distinguemmo la facoltà d'intuire e la facoltà di predicare (affermare e negare), e le due specie di scienza, che chiamammo scienza d'intuizione e scienza di predicazione. La prima di quelle due facoltà si riferisce all'Essere ideale, la seconda all'Essere reale. L'Essere reale adunque si conosce per via di predicazione o d'affermazione, e questo conoscere ha di proprio il non porgere allo spirito un oggetto nuovo, ma l'aderire collo spirito affermante ad un oggetto dato dall'intuizione. Ora l'atto dell'affermazione, e quindi della percezione che con essa si forma, è passaggero. Rimane adunque a spiegare come la scienza percettiva, ossia di predicazione e d'affermazione, rimanga nello spirito anche dopo passata la percezione e l'affermazione. Ricorrere ad un vestigio sensibile, ad una reliquia di sentimento rimasta nello spirito non basta certamente, perchè il sentimento non è cognizione; oltre di che la reliquia del sentimento

è più debole del sentimento stesso; laddove la cognizione avuta per via di percezione rimane la stessa, benchè cessi la vivezza della sperimental sensazione. Convien dunque aver ricorso alla memoria intellettiva; ma qui appunto sta la questione, che cosa sia questa memoria. Questa non si può spiegare, se non ricorrendo all'identità del soggetto intellettivo, il quale essendo il medesimo ne' diversi tempi, come abbiamo dichiarato nella Psicologia, è presente a tutti i tempi (salvo qualche difetto o guasto), ed egli stesso è fuori di tutti i tempi. Ma se questo spiega come l'uomo può aver presente allo spirito le percezioni reali da lui sperimentate in passato, e la scienza avutane, non ispiega ancora come egli si possa formare l'ente ipotetico ad imitazione di quelle. Convien dunque considerare, che la stessa percezione, lo stesso percepito ha la sua essenza nell' Essere ideale; e che questa essenza della percezione, e della scienza che produce, fa conoscere la natura della cognizione percettiva ed affermativa. Le quali cose tenendo noi presenti, apparirà come l'uomo formi l'ente ipotetico, come questo sia diverso dal mero possibile. Un uomo dice: « se su questa base vi avesse una colonna di bronzo, d'un metro di diametro e sette metri d'altezza; questa base crollerebbe per difetto di solidità bastevole a sostenere un tal peso ». Questa colonna supposta è l'ente ipotetico. Vediamo dunque, con quali facoltà l'uomo giunge a produrlo, e a formar quel discorso. Che cosa è quella colonna di bronzo? È reale o possibile? — La risposta è chiara: è reale per supposizione. Spieghiamoci: nella mente umana vi ha l'essenza della realità e della percezione ed affermazione, vi ha dunque la notizia di ciò che si suppone; rimane dunque a spiegare solo la supposizione. Che cosa è dunque l'atto del supporre? Supporre è un affermare condizionato, e affermare condizionato è fare un doppio atto, cioè: 1° affermare; 2° e nello stesso tempo sapere e dire che non ci ha la cosa affermata; onde l'affermazione in tal caso è quanto pronunciare il falso, e contemporaneamente con un altro atto correggere la falsità del pronunciato. Questi due atti, presi insieme, costituiscono la supposizione del reale, ossia l'ente ipotetico di cui parliamo. Questa affermazione è sostenuta ed aiutata per lo più dall'imagine, da quella, poniamo, della colonna; la quale imagine (più o

meno perfetta) tien luogo della sensazione che entra come un elemento nella percezione assoluta. L'operazione adunque con cui lo spirito suppone un ente reale, seguitiamo a dire la nostra colonna, è complessa, perocchè risulta da questi elementi: 1° ci ha l'idea (l'essenza) della colonna, intuizione, 2° vi ha l'idea (l'essenza) della percezione della colonna, 3° ci ha l'idea della colonna reale, percettibile, 4° vi ha l'affermazione della colonna reale, 5° ci ha la notizia contemporanea che questa affermazione non è verace, nè stabile, ma arbitraria e fatta pel momento; la quale notizia cangia natura e nome all'affermazione stessa, facendola divenire *supposizione*. Quindi apparisce, che a produrre l'*ente ipotetico* entra di necessità l'atto dell'affermazione, benchè disdetto e così cangiato in supposizione; laddove nella colonna meramente possibile altra operazione non interviene che l'intuizione, colla quale si conosce la colonna di bronzo nella sua pura essenza non realizzata, ma puramente realizzabile.

51. Oltre distinguersi l'ente possibile dall'ente ipotetico, dee badarsi altresì di non confondere il *possibile* coll'*idea del possibile*. Alcuni infatti confusero due concetti così distinti, anche dopo che noi li abbiamo mostrati al tutto diversi, al che non hanno posto mente. Ma l'*essere manifesto* può bensì chiamarsi ente possibile, ovvero anche idea; ma non idea del possibile; che altro verrebbe ciò a dire, se non l'idea dell'idea dell'ente?

ARTICOLO II.

DOTTRINA DELL'ENTE POSSIBILE.

52. Rimossi questi equivoci, cerchiamo di ben intendere il concetto dell'ente possibile (1).

---

(1) Abbiamo già detto che la possibilità è uno dei concetti elementari dell'essere (*Nuovo Saggio, N. 575, ecc.*), e che ella non si pensa in separato, se non per mezzo della riflessione analizzante od astraente. È una relazione dell'essere co' suoi termini, e però prima di venire a questa riflessione, conviene aver percepito alcuno di questi, e così esser venuti ad acquistare l'idea dell'ente, non pur quella primitiva dell'essere. Onde è più conveniente il dire *ente possibile*, che non il dire *essere possibile*, poichè quello

È una di quelle cose che Aristotele dice le più manifeste secondo natura, e le più oscure all' uomo: il che veramente vuol dire più oscure alla riflessione dell' ontologo.

Poichè già subito in questo concetto si manifesta una singolare antinomia.

Da una parte l'ente possibile non è ancora, e ciò che non è è nulla; dall'altra, v'ha ripugnanza manifesta a dire che l'ente possibile sia il nulla.

Che cosa è dunque il possibile? Rispondere che « è ciò che non involge contraddizione » è sufficiente all'esigenze della logica e della ideologia; ma l'ontologia, che va più in là colle sue ricerche, non se ne contenta; poichè ella vuol sapere che cosa sia ciò che non involge contraddizione, e che non esiste, ma che pure è possibile. Poichè eziandio quello che esiste non involge contraddizione, e però anch'esso è possibile; e in questo senso è possibile anche Dio, che non solo esiste, ma è necessario, di modo che non può non essere.

Si vuol dunque sapere, che cosa sia ciò che non involge contraddizione e che non esiste, il che viene a dire che cosa sia il puro possibile.

Si dirà che ciò che è possibile è un oggetto che sta davanti alla mente, e che non esiste fuori della mente, ma sì nella mente. E questo è già qualche cosa: poichè distingue due modi d'esistere, l' uno nella mente, e l'altro fuori della mente; onde con ciò si viene a dire, che quando si asserisce che il possibile non esiste ancora, allora si parla dell' esistenza fuori della mente, e non d' ogni esistenza. Con che viene a comporsi la predetta antinomia, rimanendo fermato che il possibile non sia il nulla, perchè sebbene non esista prescindendo dalla mente davanti a cui sempre sta, tuttavia esiste in questo modo, cioè davanti alla mente.

Ma poichè tutto ciò che sta davanti alla mente, le sta davanti come essente in sè (L. II, * N. 314 *), rimane ancora a cercare che cosa sia in sè l'ente possibile che sta davanti alla

che è possibile è l'ente. Pure, quando si dice essere possibile, non si deve intendere che l'essere stesso sia possibile, il quale sempre è, ed anzi è l'atto stesso di essere; ma si deve intendere che egli è possibile congiunto a' suoi termini, cioè che è possibile questa congiunzione, che in somma può congiungersi ai suoi termini.

mente, che non è la mente stessa (L'Idea, Cap. VIII), e neppure è il nulla (Cap. VII); e conviene che anche considerato in se stesso, l'ente in sè non involga contraddizione. Poichè se l'ente possibile è qualche cosa in sè (astrazione fatta dalla mente in cui è), che cosa rimane di lui, se è solo possibile e però non ancora esiste? Convien dunque sciogliere questa antinomia, anche prescindendo dalla mente, colla quale l'ente possibile ha pure un' essenziale relazione.

È dunque da rammentarsi la distinzione da noi fatta tra l'*essere* e l'*ente* (L. II, N. 248 e seg.): è da osservare che l'essere non è mai possibile (e quando lo si dice possibile, lo si prende per ente, cioè in relazione a' suoi termini), ma l'essere assolutamente è, chè è l'essenza stessa dell' essere! Egli dunque non è in un modo o nell'altro, non è nè in quel modo che si dice possibile, nè in quello che si dice sussistente, ma semplicemente è, perchè è puro essere. Questo si contiene nel suo concetto. L'ente all'incontro, come abbiamo detto, è l'essere co' suoi termini. Ma questi si possono pensare sussistenti, e non sussistenti. L'essere con alcuno de' suoi termini sussistenti dà il concetto di *ente sussistente,* l'essere senza i suoi termini dà il concetto di *ente possibile.*

Da questo si vede

1° Che nel concetto di ente possibile si contiene l'*essere*, il quale non è già possibile, ma assolutamente è; e perciò che l'ente possibile ha per sua base ciò che non è meramente possibile, ma che assolutamente è; con che cade l'antinomia che si fondava sul nudo concetto di possibilità escludente l'esistenza;

2° Che l'essere che forma la base dell' ente possibile, dicesi ente possibile in quanto contiene virtualmente i suoi termini. Rimane dunque solo a dichiarare la possibilità di questi termini, ad analizzare il concetto di questa possibilità.

53. L'essere ha due relazioni essenziali (cioè tali che involgerebbe contraddizione se non le avesse), l'una d'*essere in sè*, l' altra d' *essere in sè davanti alla mente*, con che acquista il nome di *essere manifesto*, e come è davanti alla mente umana, d' *essere ideale.*

In quanto è *essere ideale* contiene tutte le idee meno estese, che noi chiamiamo *concetti*, ma solo *virtualmente*, il che è

quanto dire che non è necessario, acciocchè egli sia manifesto, che in esso si distinguano questi concetti: e veramente questo è un fatto, che noi possiamo pensare quell'*essere* solo, prescindendo da tutte le determinazioni che a lui applicate costituiscono il concetto. Ma nello stesso tempo noi siamo consapevoli di poter intuire in lui anche i *concetti*, cioè vederlo determinato con varie determinazioni o illimitate o limitate. Questo equivale a dire che nell'*essere ideale* c'è la *possibilità de'concetti*. Spiegata così questa *prima possibilità*, non ha più quella difficoltà che presentava da prima; perchè essa riducesi alla *potenza* di un ente, nel caso nostro la mente umana, l'uomo. Ora che un ente finito, com'è l'uomo, non sia totalmente in atto, ma abbia del potenziale, e quindi abbia una virtù d'uscire all'atto, la quale tuttavia non sempre esca all'atto, questo è un fatto ontologico che, sia pur difficile a spiegare, non ha però quella difficoltà che presentava il *nudo possibile*, a cui non si sa qual esistenza dare; poichè infine la *potenza reale*, benchè senza qualche suo atto, non è un mero possibile, ma un esistente reale; e il possibile non è più che una semplice relazione, che vede la mente, tra l'atto che quella potenza contiene implicito e virtuale, e l'atto attuale.

A quali condizioni poi la mente umana ponga delle determinazioni all'essere, e così ella si formi esplicitamente i *concetti* più o meno determinati e limitati, ossia dove ella prenda queste determinazioni, noi lo investigheremo nella terza parte di questo libro.

I *concetti* dunque *possibili* compresi nell'essere ideale, altro non significano, se non che l'essere ideale è suscettivo d'essere intuito dalla mente umana con certe sue determinazioni. L'essere dunque tali concetti attuali, o non attuali cioè meramente possibili, dipende unicamente dall'atto del *subietto intelligente*, e non dall'essere, che non cangia la sua natura per esser veduto o solo, o in compagnia delle sue determinazioni.

54. Ma se si considera l'*essere in sè*, non come *idea*, ma come *essenza*, allora s'offre il concetto d'una *seconda possibilità*, cioè non d'una possibilità di *concetti*, ma d'una possibilità di *enti reali*.

E questa seconda possibilità ne racchiude tre, poichè si pensa una *possibilità logica*, una *fisica* ed una *metafisica*.

Quando si dice l'ente reale possibile perchè nel suo concetto non si trova niuna contraddizione, si ha una *possibilità logica.*

E questa *possibilità logica* si distingue dalla *prima possibilità*, cioè dalla *possibilità del concetto* di cui abbiamo parlato di sopra. Poichè il *concetto* è tra mezzo a due possibilità: ha una *possibilità anteriore*, di cui egli è il subbietto dialettico, e una *possibilità posteriore*, che nasce da lui attualmente essente e che ha per subietto il reale (pensato); chè altro è dire: il concetto è possibile a pensarsi, ed altro il dire: l'ente reale corrispondente al concetto è possibile ad esistere. La prima possibilità dipende dalla potenza della mente che può, determinando l'essere, formarsi un *concetto* determinato, e può chiamarsi *psicologica*; la seconda dipende dalla natura del concetto, che non involgendo contraddizione, non s'incontra difficoltà a pensare che venga realizzato. Vero è che l'assenza di contraddizione è condizione necessaria della prima possibilità, ma essa non ne costituisce l'origine.

La possibilità logica viene a dire, che si può pensare l'ente reale sussistente, senza che il pensiero trovi in ciò niuna opposizione alle sue leggi.

Alla *possibilità fisica* non basta questo, ma si richiede di più, che esista una potenza atta a produrre quell'ente di cui si ha il concetto, cioè a farlo sussistere. Ora, questa possibilità fisica manca del tutto nel puro essere reale, o nei concetti. Alla possibilità fisica si riduce anche quella che dicevamo *psicologica*, la quale è fondata nella potenzialità dell'anima.

Ma c'è in terzo luogo quella possibilità che si dice *metafisica*, e questa è la *possibilità assoluta*, non relativa al pensiero (possibilità psicologica), o ad una potenza produttrice dell'ente (possibilità fisica, in generale), e neppure riguardante l'assenza di contraddizione di un concetto (possibilità logica), ma una possibilità assoluta ed incondizionata.

Questa possibilità metafisica è annessa alla possibilità logica di maniera, che data quella, c'è questa, cioè la mente appena che intuisce un'idea o un concetto, il quale è naturalmente immune da contraddizione (altramente non potrebbe essere veramente intuito), dice (s' intende venuta all' uso della riflessione): « il tal ente è possibile », e pronuncia questo della sua realizzazione.

55. Che questa possibilità assoluta si presenti subito alla mente, non si può provare con *dimostrazione*, ma è cosa d'*osservazione*: la coscienza lo dice: il discorso e il senso comune degli uomini attesta questa coscienza, contro la quale attestazione invano un individuo si farebbe a negarla. Su questo fatto i geometri dimandano, e tutti accordano loro, que' postulati, su cui poi ragionano. E non solo i geometri, ma tutti gli uomini istituiscono una gran parte de' loro ragionamenti sulle possibilità, senza che loro venga in mente che queste vengano messe in dubbio, e senza in fatti che trovino su ciò alcun contrasto. Anzi il ragionamento e la dimostrazione non suole acquistare una forza apodittica, se non quando muove dalla possibilità assoluta, e all'evidenza di questa ci conduce; poichè allora solo si conchiude a necessità, quando si dimostra impossibile l'opposto, e l'impossibile suppone il possibile, dal cui concetto procede.

La possibilità assoluta dunque è una verità necessaria, e però una *verità primitiva*, che non si dimostra con un'altra antecedente, perchè è una di quelle notizie elementari che l'essere ideale indeterminato (idea), o determinato (concetti) produce colla stessa sua luce allo spirito che lo intuisce, tosto che la riflessione giunga ad *osservare* queste elementari notizie, che ella poi formola in proporzioni componenti la scienza.

Essendo dunque la possibilità assoluta degli enti, di cui s' hanno i concetti, una delle notizie evidenti e indimostrabili, non può esser negata per nessuna ragione posteriore, e sarebbe un' induzione sofistica quella che dicesse, che per dire possibile assolutamente un reale conviene prima sapere, se ci sia la causa efficiente e fisica del medesimo. Perocchè la mente pronuncia la possibilità di quel reale assolutamente, tosto che ne ha il concetto, senza pensare esplicitamente alla sua causa.

E questa è appunto la differenza tra la possibilità fisica e la metafisica: che la possibilità fisica è quella che s' induce dal sapere che esiste la causa; la possibilità metafisica è quella che la mente asserisce assolutamente e incondizionatamente senza pensare alla causa. Che anzi, qualora venisse tratto in mezzo il pensiero d' una causa efficiente, la mente, senza curarsi di sapere se esiste, o senza poterlo sapere, direbbe anche

di essa assolutamente: è possibile. E questa possibilità metafisica, che la mente applica alla causa, l'applicherebbe ugualmente alla causa della causa, e così indefinitamente alle cause più mediate di cui si facesse discorso: il che dimostra evidentemente, che quando la mente dice possibile un ente reale di cui ha il concetto, non è indotta a dir questo dalla considerazione della causa. Poichè se fosse indotta da questo, non ci sarebbe bisogno di conoscere che la causa esiste, bastando conoscere che la causa è possibile; perchè se la causa è possibile, è possibile anche l'ente reale, cioè il suo effetto. Ora, se per conoscere la causa possibile, si dovesse ricorrere ad un'altra causa, non si potrebbe più fermarsi, e o si dovrebbe percorrere una serie infinita di cause, ciascuna delle quali si affermasse possibile prima di pronunciare possibile l'effetto, o si dovrebbe riuscire in qualche causa esistente. Ma il fatto è che l'uomo pronuncia possibile o impossibile un ente che concepisca, senza darsi alcun pensiero d'una causa fisica, e di verificarne prima la sussistenza.

56. Da questo procede che, come non si può infermare la verità della possibilità assoluta con una che sia posteriore, qual è quella della necessità d'una causa efficiente perchè il reale sia prodotto; così viceversa, partendo dal punto luminoso della possibilità assoluta, si può argomentare e conchiudere all'esistenza d'una causa efficiente, con quella argomentazione che va dal *condizionato* alla *condizione*.

Poichè se il condizionato è certo e indubitabile, come nel caso nostro della possibilità assoluta, dacchè è evidente; giustamente si conchiude, che del pari indubitatamente ci sieno tutte quelle condizioni, senza le quali egli non sarebbe. Poichè egli è: dunque ci sono anche queste. Se dunque un dato reale che si concepisca, è assolutamente possibile; procede che sieno necessarie altresì tutte le condizioni che lo rendono possibile. Rimarrà a cercare quali sieno queste condizioni. Ora si trova che l'una di esse è l'esistenza d'una causa efficiente che lo produca: dunque questa causa esiste.

La quale è una nova prova *a priori* dell'esistenza di Dio. Poichè la causa di cui si parla deve essere necessaria, chè la possibilità delle cose è necessaria; e se è necessario il condi-

zionato, tale anche la condizione. Poichè se la condizione, che nel caso nostro è la causa efficiente, non fosse necessaria, potrebbe non essere. E se potesse non essere, potrebbe essere impossibile il possibile che è condizionato. Ma questo involge contraddizione: dunque sussiste una causa efficiente *necessaria* di tutti gli enti reali possibili. E questa causa necessaria deve essere anche *causa ultima*. Perocchè l'argomentazione esposta non prova se non la necessità d'una causa sola, purchè pienamente efficiente; e se è sola, è anche ultima. Che se essa non fosse immediata, ma tra l'effetto ed essa intervenissero altre cause, queste non sarebbero necessarie, e però la mente non le può mettere *a priori* che come possibili, e però esigerebbero sopra di esse un'altra causa esistente come loro condizione, la quale sarebbe l'ultima. E lo stesso si dimostra dall'essere causa necessaria la condizione de' possibili; poichè se è necessaria non ha bisogno d'essere prodotta da un'altra, e però è ultima.

C'è dunque nella mente umana dotata dell'intuizione dell'essere un' implicita e profonda disposizione a dar fede all'esistenza di un Essere assoluto potente di effettuare tutto ciò che non involge contraddizione, e il fatto universale della religiosità dell'uman genere lo conferma.

CAPITOLO XII.

E IL LUME CHE HA L'UOMO PER NATURA SI POSSA CHIAMARE COGNIZIONE.

57. Se questa questione fosse di sole parole, non la tratteremmo. Ma, come si vedrà, quello che diremo intorno ad essa tende a dichiarare meglio la natura di quel lume che è forma della mente umana, ond'è la potenza del conoscere e quindi la mente stessa.

Noi abbiamo dunque veduto che non è l'*ente*, che stia davanti alla mente umana per natura, ma l'*essere indeterminato* (*L. II, N. 213 e segg.*). Ora l'atto dell'intelligenza è duplice, cioè l'*atto primo*, che ha per suo termine l'essere indeterminato, e

gli *atti secondi*. Coll'atto primo, col quale è costituita l'intelligenza, il soggetto non fa che ricevere irresistibilmente, cioè aver presente l'essere: egli non opera ancora come intelligente, perchè come tale non è costituito, ma si costituisce in quell'atto medesimo. In tutti gli atti secondi, opera il soggetto già costituito intelligente.

Se dunque per *cognizione* s'intendono quelle notizie, che gli vengono dalle sue proprie operazioni mentali, non si può dare il nome di cognizione alla notizia dell'essere indeterminato quale sta presente all'intuito, e così ne parve agli Scolastici, che seguendo Aristotele, esigevano per la cognizione non solo l'*apprensione* (che non distinguevano poi accuratamente in sensitiva e intellettiva), ma ben anco qualche giudizio. Pare che anche il comune degli uomini riserbi a questo solo il nome di cognizione: chè certo il comune degli uomini non pensa alla prima intuizione, e però del tutto non ne parla.

58. Comechessia, importa distinguere bene la prima intuizione dalle intellezioni che vengono appresso, nelle quali sole si ravvisa movimento intellettuale; e però qui vogliamo notarne le differenze, che più per ora c'importano.

Si consideri dunque in primo luogo, che se ci riduciamo all'intuito e mettiamo da parte tutto il resto, il soggetto intuente rimane privo d'ogni moto intellettuale: egli non può nè ripiegarsi sopra se stesso e avere la coscienza di sè, nè riflettere sull'essere che gli sta davanti per analizzarlo ed esercitarvi sopra qualunque altra operazione, nè pensare al nesso tra l'essere e sè, e così acquistare la consapevolezza della sua propria intuizione. Poichè l'essere oggetto dell'intuito quieta l'atto di questo; chè ogni facoltà si quieta, trovato che abbia il suo termine (*Ideol. N. Sagg.* *N. 548-550*).

Ci vuole dunque un altro termine perchè si mova all'atto un'altra delle facoltà intellettive che sono quiescenti nell'anima, e non c'è altro termine, oltre l'ideale, che il *reale*; poichè l'essere morale non viene che in ultimo, dopo questi due. Il reale eccita la percezione, che è la prima funzione della ragione (*Psicol.* 1012, seg.). Ora in questa funzione l'uomo trova l'ente, cioè l'essere fornito di termine e però compiuto. Di che procede, che il primo degli atti secondi ha per suo termine

non l'essere indeterminato, ma l'ente. E poichè gli atti che vengono appresso, che son quelli della riflessione, non possono stare senza il primo degli atti secondi, procede che l'*ente* posto davanti alla mente sia la condizione di tutti gli atti secondi.

59. Quindi il *principio di cognizione* (*Psicol.* N. 1294-1325) riceve due forme, secondo che si riferisce alla prima intellezione, che è la naturale intuizione, o alle seconde intellezioni, colle quali opera l'intelligenza; e queste due forme sono le seguenti:

I. L'*essere* è l'oggetto dell'intuizione naturale.

II. L'*ente* è l'oggetto delle operazioni intellettive.

Questa seconda formola adunque viene a dire, che niuna *operazione* (atto secondo) può fare l'intelligenza umana, avendo solo presente l'*essere*, e non ancora l'*ente*. Quando poi è presente l'ente, il che avviene la prima volta nella percezione, allora è possibile all'uomo di riflettere non solo sull'ente, ma ancora sugli elementi di esso, e di considerare astrattamente ciascuno di questi elementi, e però può allora volgere il pensiero riflesso anche all'essere indeterminato, che è un'antecedenza dell'ente reale e del suo concetto, alla realità dell'ente, e al suo concetto determinato, alle appendici dell'ente, e a tutto ciò, in una parola, che coll'astrazione si può distinguere in esso preso da sè, o nelle sue relazioni ad un altro. Questo può far la mente, perchè allora tutti gli elementi dell'ente ella vede nell'ente stesso, che le sta davanti, e che è la condizione del pensare, ed altresì la forma ch'ella applica agli elementi acciocchè le si rendano pensabili in separato, rendendoli così enti dialettici.

E invero le operazioni del pensare, che sono gli atti secondi, non potrebbero fermarsi, a ragion d'esempio, in un mezzo ente, chè il mezzo non si può pensare se non dopo il tutto a cui si riferisce, e per la stessa ragione ciò che veramente si conosce deve esser uno, e non si può pienamente conoscere quello a cui manca qualche cosa dell'unità. E quindi è che l'essere al tutto indeterminato non raggiungendo l'uno compiuto (*L. III, N. 763, 798, 829*), non può esser l'oggetto d'un compiuto atto di conoscere, ma piuttosto d'una *potenza* di cono-

scere (1). Poichè ogni potenza è certamente costituita da un primo atto (*Ideol. N. Sag.* N. 1008); ma da un atto a cui manca qualche cosa, voglio dire la sua ultima esplicazione, relativamente alla quale ha una potenzialità che le acquista appunto il nome di potenza. E la condizione della potenza intellettiva è simile appunto a quella del suo oggetto; poichè questo, che è l'essere indeterminato, ha l'uno in sè, ma in un modo virtuale, in quanto è suscettivo di termini. E così la prima intuizione, per conchiudere questa ricerca, non fu computata dagli antichi tra le cognizioni, non senza ragione, a dir vero; chè essa merita, in sè considerata, la sola denominazione di *cognizion virtuale*, come l'essere è l'ente virtuale, e considerata in relazione colla sola esplicazione, le si deve il nome di potenza di conoscere.

60. Conviene però guardarsi da una falsa conseguenza, che potrebbe parere discendere da tutto questo; la qual conseguenza apparente si è, che l'*ente finito* (oggetto d'una cognizione compiuta) contenesse più di cognizione formale, che non l'*essere* il quale è oggetto d'una cognizione non compiuta. Poichè altro è che la cognizione sia *compiuta*, ed altro che sia *formale*: la cognizione compiuta è quella che ha davanti un oggetto compiuto, la cognizione formale all'incontro è quella che ha davanti un oggetto per sè noto, ossia per sè manifesto, ancorchè non sia compiuto. Ora l'essere è la sola forma della cognizione, come abbiam detto, e perciò l'intuizione naturale è tutta cognizione formale, ancorchè in parte sia virtuale; laddove la cognizione dell'ente finito, che s'acquista colle percezioni, è attuale e compiuta, ma non è formale, sibbene materiata, perchè il reale finito non è conoscibile per sè, ma per l'essere e nell'essere.

---

(1) S. Tommaso assentendo ad Aristotele, dice appunto che la cognizione universale delle cose alla cognizione particolare ha la relazione d'una cognizione in potenza ad una cognizione in atto. *Nam*, dice, *qui cognoscit in universali tantum*, *cognoscit* REM *solum in* POTENTIA. *Propter quod discipulus de universali cognitione principiorum reducitur in propriam cognitionem conclusionum per magistrum*, *qui utramque cognitionem habet*, *sicut aliquid reducitur de potentia in actum per ens actu.* Contra Gent., Lib. III, cap. LXXV, 8.

E qui si consideri che la cognizione formale è più eccellente, come cognizione, della cognizione materiata, poichè è cognizione per sè. Ma ciò non toglie che questa cognizione eccellente e pura sia limitata nell'uomo a segno tale, che quando si dice cognizione puramente formale e logica, parlasi d'una cosa eccellentissima in sè, ma di poco uso alla vita operativa dell'uomo, e facile agli argomenti sofistici, i quali s'inventano quando si vuole che la cognizione formale si presti a quegli usi, che non può dare che la materiata (L. III, N. 805-816).

Non è dunque manchevole il pensare, perchè sia formale, chè per questo è anzi eccellente; ma è manchevole il pensar formale nell'uomo, perchè gli è dato in iscarsa dose, avendo il pensar formale per oggetto l'essere per sè manifesto. Ma altro è l'essere per sè manifesto indeterminato, altro l'essere per sè manifesto assoluto: il primo è dato all'uomo per natura, e costituisce il pensar formale limitato e manchevole; quando gli fosse dato a vedere l'essere assoluto, la sua cognizione sarebbe pure assoluta e tutta formale: questa è l'ultima perfezione del pensare formale.

CAPITOLO XIII.

PRIMA COSTITUZIONE E ULTIMA DESTINAZIONE DELLA NATURA UMANA.

61. Da tutto quello che abbiamo ragionato fin qui, risulta che la forma dell'uomo, ossia dell'ente razionale, è l'essere per sè manifesto, in quanto è indeterminato. L'essere, senza i suoi termini, è l'inizio di ogni ente, ma non è ancora nessun ente: contiene dunque la possibilità degli enti. E però in universale la possibilità si può definire: l'inizio degli enti.

Ma di quali enti? L'essere indeterminato non ne specifica alcuno, ma neppure ne esclude alcuno. Dunque egli è la possibilità tanto dell'*essere finito*, quanto dell'*essere infinito*. Noi abbiamo annoverato queste possibilità tra i caratteri dell'essere indeterminato; ma la seconda, cioè la possibilità dell'ente infinito, l'abbiamo riposta tra i caratteri venienti dalla limitazione del nostro intuito (L. III, N. 758-761), e però essa non è un carattere che appartenga all'essere in se stesso, e ciò perchè

l'ente infinito, come si rileva dalla riflessione ontologica, non ha possibilità, ma necessaria sussistenza; chè egli non ha un concetto ideale in cui si fonda la possibilità, ma solo reale comunicazione, essendo per sè manifesto come reale. Quando noi dunque separiamo in Dio la possibilità, ossia l'idealità, dalla sussistenza, cadiamo in uno di quegli errori provvisori venienti dalla nostra limitazione, che emendiamo più tardi colla scienza ontologica. Rimane pertanto che l'essere indeterminato in verità altro non sia che la possibilità, ossia l'inizio degli enti finiti.

Si ritenga dunque ben fermo nella mente questo vero, che « l'ente razionale umano è costituito o formato dall'essere per « sè manifesto, in quanto è inizio degli enti finiti ».

La forma dunque dell'uomo, il fondamento dell'umana natura è 1° l'essere per sè manifesto, 2° in quanto è inizio degli enti finiti. Come questo è il fondamento della natura umana, così convien che sia anche il tema del suo sviluppo e del suo perfezionamento.

62. E quindi lo sviluppo della natura umana deve esser doppio, cioè poter farsi da due lati; dal lato degli enti finiti, e dal lato dell'essere, in quanto è inizio di questi. Ma l'inizio degli enti finiti essendo dato immobilmente dalla natura, rimane sempre lo stesso davanti al soggetto, e però non ammette naturale sviluppo o accrescimento. Se dunque l'essere come inizio degli enti finiti manifestasse se stesso più copiosamente, già non sarebbe più ordine naturale, ma avrebbe luogo un altro ordine, un ordine soprannaturale.

Gli enti finiti all'incontro sono quelli che costituiscono la natura, de' quali l'uomo stesso è uno; e però lo sviluppo dell'umano pensiero e affetto intorno a questi, costituisce l'ordine naturale.

63. Vero è che anche intorno all'essere, come inizio degli enti, molto può travagliarsi l'umano ragionamento; ma questo, qualunque cosa ne cavi per via di riflessione e di comparazione cogli enti finiti, rimane sempre nella cognizione dell'essere iniziale, e in questa stessa incontra un'immensa lacuna, di cui abbiamo parlato nel libro terzo (N. 858), la qual consiste in non trovare alcun nesso necessario tra l'essere e i reali

finiti. Perocchè questi non sono termini propri e necessari dell'essere, onde la loro esistenza non si può argomentare *a priori*. Come dunque esistono? L'essere indeterminato oggetto dell'intuito fa conoscere ciò che esiste, ma non mostra in sè alcuna efficienza produttrice. La gran voglia, che ha l'uomo di conoscere la ragion sufficiente dell' esistenza de' reali contingenti di cui si compone l'universo, trasse Platone a dire che le idee (l'essere ideale) sono causa delle cose. Ma qui ebbe buono appicco Aristotele a redarguirlo, perchè osservò che l' idee non sono principio del moto, nè cause sufficienti dell' esistenza; tant' è vero, che si possono avere idee di cose che non sussistono (1).

L'idea dunqne dell' essere o quella dell' ente non racchiude in sè la ragione dell' esistenza delle cose contingenti. E però non ha alcun valore ontologico, nè alcuna verità *a priori*, la formola testè proposta qual principio di tutta la filosofia: « L'ente crea l'esistenze »; perocchè nel concetto dell'ente manca il concetto delle esistenze, cioè de' contingenti finiti, e c' è bensì l'atto primo dell' essere e dell' ente, ma non c'è inchiusa l'attività di produrre qualche cosa di diverso da sè, non c' è l'atto stesso di questa produzione. Poichè essere o ente esprime l'essenza di ciò che è, ovvero ciò che è; ma non alcun'altra azione.

Laonde a trovare la ragione sufficiente perchè sussistano quelle cose, che possono tanto sussistere come non sussistere, non basta il nudo concetto di essere e di ente oggetto dell'umano intuito, ma convien ricorrere ad una volontà libera ed eterna, il cui atto non s' intuisce. Ed appunto quel denso velo che ricuopre agli occhi intellettuali dell' uomo quest' atto volontario dell'essere assoluto, è la cagione per cui tutto questo universo sta davanti al pensare umano come un grand' arcano, un mistero impenetrabile.

64. Questo affrena l'umana intelligenza che vorrebbe togliersi un tal freno di bocca. Ed ella spera talora di spuntare la sua voglia giungendo per via del ragionar formale, e di determinazione logica, a conchiudere che quell' atto creativo de' contingenti CI DEVE ESSERE. Ma poi non rimane soddisfatta ap-

(1) Metaph. I, 7 — XII, 4, 5.

pieno di questa conquista. Poichè quantunque conosca che *ci deve* essere, tuttavia no 'l vede questo atto, e però non sa come sia; onde spiega a se stessa l' esistenza dell' universo, ma con una incognita. Inquieti gli umani intendimenti per questo imperfetto sapere della causa efficiente del mondo, si dividono in due parti. Gli imprudenti si buttano a sistemi erronei, pe'quali col favore di molte idee confuse persuadano a se stessi di vedere indubitamente la prima causa. I prudenti dicono quello che diceva Socrate in que' dialoghi di Platone: « aspettiamo che la prima Causa si manifesti da se medesima ». Perocchè avendo noi conosciuto, come ci dimostra un invitto ragionamento, che questa Causa ci deve essere, e deve aver prodotti noi stessi; di conseguenza, come ottima, manifesterà a noi se stessa e così compierà quel voto, quella necessità intellettuale di conoscerla, che ella stessa ha lasciato in noi. Sarà questo il compimento dell' opera sua, che ella non può lasciare imperfetta (1).

(1) Nella *Teodicea* libro III, c. XXV, XXVI fu mostrato che l' eterna beatitudine consisterà nella visione dell'*essenza creatrice* di Dio. Questo fine dell' umana natura risponde al suo principio. Il principio che costituisce l' umana natura è la *possibilità degli enti finiti*, la quale possibilità è nell'essere eterno. Il fine è l'essere eterno, non più solo come contenente quella possibilità, essere ideale, ma come attualmente creante tutto il finito con un atto che è la sua propria essenza.

PARTE II.

DELL' ESSERE PER SÈ MANIFESTO

IN CONGIUNZIONE COLLA MENTE UMANA

65. La dottrina dell' idea, come ogni altra dottrina speculativa, ha due maniere di processo ragionativo, che il filosofo deve accuratamente distinguere.

Il primo processo parte dall' osservazione del fatto, e la sagacità del filosofo si dimostra in questo, che coglie e stabilisce il fatto in tutte le sue parti, e si assicura bene della sua verità con ogni cautela. Ciò che dà l'osservazione è in ogni caso un punto fermo, sul quale può fondarsi un ragionamento. Ma se il fatto osservato è di tal natura, che mostri in se stesso necessità, di maniera che sarebbe impossibile pensare che non fosse, o che fosse diverso da quello che è; allora s'avrebbe non solo un punto certo, ma eziandio evidente. Il primo processo ragionativo adunque muove da questo punto fermo. E si scopre la forza dialettica della mente del filosofo, quando da questo principio procede per via di continue illazioni componendo una dottrina, senza lasciarsi scuotere da obbiezioni e apparenti paradossi. Poichè quando il fatto sia tale, che l' illazione si derivi a rigor di logica, egli non ha più cagione di dubitare del fatto suo.

Ma questo processo, il più eccellente di tutti, è di pochi, perchè pochi hanno la pazienza o la facoltà di bene osservare; e

ancora più pochi sono quelli che godono della potenza delle illazioni lontane, la qual potenza è sempre accompagnata da una ferma fede alle medesime.

Il secondo processo ragionativo, buono anch'esso se accompagnato dal primo, ma secondario e amplissimo fonte di sofismi ove se ne vada senza il primo, come per lo più avviene, è quello che muove dai dubbi e dagli apparenti paradossi, e domanda che questi sieno rimossi e spiegati prima di assentire alla loro dottrina. Qualora questo processo ragionativo sussegua al primo, col quale si è stabilita la scienza traendola dai puri suoi fonti, egli produce una nuova copia di sapere, e quasi una nuova scienza; conduce alle più profonde investigazioni per cogliere le più intime verità, pieno di vita per forti battagliesche argomentazioni, colle quali la verità resta non solo accresciuta, ma munita. Ma se si comincia da questo processo deontologico, cioè che cerca *quel che deve essere* (chè è da questa ricerca che nascono le obbiezioni), invece che dal primo ontologico, che cerca quello che è, se n'hanno molti inconvenienti, e principalmente questo, che si parla di cose di cui non sono ben chiarite le idee; poichè è col primo processo che si chiariscono. E questo è il difetto del metodo degli Scolastici che, educati dalla logica d'Aristotele tutta argomentativa, incominciano sempre dai dubbi.

66. Noi dunque abbiam tenuto sempre nelle nostre ricerche per massima l'incominciare dal primo processo ragionativo, e il persistere in esso: dopo averlo poi percorso e quasi esaurito, accingerci alle lotte del secondo. Onde nell'Ideologia, colla quale abbiamo cominciato il nostro discorso filosofico, dichiarammo di prendere a punto di partenza l'*osservazione*, e non il *dubbio metodico*.

Ma or che crediamo aver alquanto dato opera al primo processo, prendiamo la seconda fatica.

Intendiamo dunque, in questa parte, di risolvere le principali obbiezioni che si sono accampate contro l'essere ideale, sperando che questo non solo giovi a sgombrare la via dagl'impedimenti al retto filosofare, e a rèndere più luminosa la vera dottrina delle idee, ma che con ciò avremo alle mani buona occasione di perscrutare più addentro la natura dell'essere manifesto.

CAPITOLO I.

ONDE NASCANO LE DIFFICOLTÀ CHE PRESENTA LA TEORIA DELL'ESSERE MANIFESTO E DE' CONCETTI CHE NE DERIVANO.

67. Le difficoltà, che s'incontrano meditando sull'essere manifesto e sui concetti, derivano da quattro fonti:

1.° Dalla natura dell'essere stesso, quale si rappresenta all'intuito naturale dell'uomo; e queste abbiamo procurato di risolverle nella prima parte di questo libro, e nel libro terzo;

2.° Dalla relazione coll'essere divino: cioè dalla questione dell'identità, di cui abbiamo pure parlato (1) e dalla questione del modo col quale i possibili si conciliano coll'unità divina, di cui parleremo nella parte terza;

3.° Dalla comunicazione coll'essere e dell'essere per sè manifesto colle intelligenze finite;

4.° Dalla comunicazione dell'essere per sè manifesto coi reali finiti.

Queste due ultime classi di difficoltà somministrano l'argomento alla seconda ed alla terza parte di questo libro.

Dobbiamo dunque ora svolgere le difficoltà, che traggono l'origine dalla comunicazione che l'essere manifesto ha colla mente umana, e che cagionarono tante dispute tra le scuole antiche. E queste stesse dispute conviene che non vadano perdute per noi, ma che le meditazioni de' maggiori profittino a' posteri, se pur non vogliamo ricominciare sempre da capo l'edificio del sapere, come la tela di Penelope: rinfreschiamo dunque la memoria di que' filosofici combattimenti.

---

(1) *Lib. II, N. 693, 632; Lib. III, N. 857.*

CAPITOLO II.

ESPOSIZIONE DELLA DISPUTA TRA GLI ELEATICI E I MEGARICI DA UNA PARTE E PLATONE DALL' ALTRA.

68. Parmenide (an. 504-460 av. Cr.) ridusse ogni cosa all'unità (1): l'ente solo è (2), e fu sempre: ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἕν ξυνεχές (3).

Venne poi Socrate, mente al sommo dialettica, che, come narra Aristotele, volendo trattare delle cose morali, vide che per dar forza a' suoi discorsi c'era bisogno di qualche cosa di fermo, onde « cercò l'universale, e il primo pose mente alle « definizioni; e facendone (Platone) perciò gran conto, reputò « che non si potesse trovare in niuna delle cose sensibili, ma « in altre; poichè è impossibile, che ci sia una definizione co- « mune di quale si sia tra i sensibili, i quali sempre can- « giano; e così tali enti » (non sensibili) « appellò *idee*; e i « sensibili dirsi tutti oltre queste, e secondo queste però i « molti » (sensibili) univoci essere per partecipazione equivoci « alle specie » cioè alle idee (4).

Le idee, appunto perchè corrispondenti alle cose, erano molte, e l'una separata dall'altra: e tuttavia mostravano d'avere una natura immutabile ed eterna.

---

(1) Aristocle peripatetico del secondo secolo (ap. Euseb., Praep. Ev. XIV-XVII) attribuisce la stessa dottrina a Senofane, Melisso e Zenone. *Hi, quidquid esset, unum dumtaxat esse: quod ab eo diversum esset, id non esse: generari nihil: nihil corrumpi, moveri omnino nihil statuebant.*

Aristotele in modo dubitativo accenna qualche differenza tra *questi*, parendo che l'*uno* di Senofane fosse tutto il cielo, che disse essere Dio; che l'*uno* di Melisso fosse un uno materiale (κατὰ τὴν ὕλην); l'uno poi di Parmenide, razionale (κατὰ τὸν λόγον) Metaph. I, 5); il che se fosse vero, Melisso che avea udito Parmenide avrebbe fatto un passo indietro. Ma dice che Senofane e Melisso parlarono oscuramente, e da lasciarsi da parte ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροικότεροι.

(2) — Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο-λείπεται, ὡς ἔστι (Parmenid., Carm. reliq., II, *De Verit.* §§. 56, 57, ap. Karst.), dove si vede che Parmenide non avea ben distinto tra l'*essere* e l'*ente*, e di qui venne l'imperfezione del suo sistema.

(3) Ibid., Vs. 60, 61: « poichè ora è tutto ad un tempo, uno, continuo ».

(4) Arist. Metaph. I, 6.

Così Socrate, quasi senza volerlo, aveva trovato il principio d'una nuova filosofia, dal quale cavò Platone la sua dottrina.

Comparsa questa, si trovarono a fronte due dottrine: quella dell'*uno* degli Eleatici, e quella delle *molteplici idee* di Platone.

69. Ma una terza filosofia, figlia delle due prime, era venuta anch'essa in campo, quella dei Megarici. Euclide di Megara, che ne fu il capo, s'era applicato allo studio della filosofia d'Elea, e poi fattosi amico e discepolo di Socrate, ne avea imparata la dottrina delle idee. Ma questa dottrina ha due lati: quello che lega le idee colle cose (e condotto da questo legame, Socrate avea trovate le idee, chè la ragione per la quale si vide obbligato di ricorrere ad esse non fu altra, se non d'avere un punto fermo su cui piantare i ragionamenti intorno alle cose pratiche); e quello, che mostra le idee dotate di proprietà opposte alle proprietà delle cose sensibili, onde siccome queste si movono sempre soggiacendo al tempo, così le idee sono immobili ed eterne. Sembra dunque che Euclide abbia preso questo secondo lato della dottrina delle idee, rifiutando il primo. E però i Megarici sembrano aver fatto dei reali e delle idee due ordini al tutto separati e distinti, senza che pur fosse possibile una comunicazione o composizione tra loro (1). Al che erano forse inclinati dall'essere avvezzi a considerar l'uno, tutto solo e incomunicabile, di Parmenide.

Così la dottrina delle idee, quale era stata ricavata dai Megarici, teneva l'estremo opposto della dottrina materiale e sensistica di Leucippo e del suo discepolo Democrito, come pure di quella de' Cirenaici; poichè questi tutto davano ai sensibili, i Megarici tutto alle idee, che colle cose sensibili e tra loro non poteano comunicare.

70. Platone, che stava nel mezzo, descrive (secondo che avverte sagacemente lo Schleiermacher) con quel sale attico, che è di lui solo, la lotta di quelle due opinioni estreme rassomigliandola alla pugna dei giganti. « Alcuni di loro » dice « tirano « giù dal cielo e dall'invisibile regione in terra tutte le cose; « certo colle stesse lor mani, dando di piglio a sassi e querce.

(1) V. Ferd. Deycks, *De Megaricorum doctrina, ejusque ap. Plat. et Aristot. vestigiis.* Bonnae 1827.

« Poichè palpando tutte queste cose, essi affermano che ci è
« solo quello che in qualsiasi modo si percepisce e si palpa,
« e questo dicono che sia corpo ed essenza: qualunque cosa
« poi si affermi essere senza corpo, la disprezzano, non volendo
« udir d'altro — Ma gli avversarî di questi, molto cautamente
« e piamente, dal di su, da una sede invisibile, combattono
« per un' essenza invisibile, e costringono alcune specie intel-
« ligibili e incorporee ad essere la vera essenza » (1).

Platone adunque incontrava ne' Megarici un' esagerazione del suo proprio sistema delle idee, e questi erano i più sottili avversarî che aver potesse. E non sembra improbabile, che il dissenso tra i Megarici e Platone scoppiasse più vivo quando quest' ultimo dopo la morte di Socrate, durante la dominazione de' trenta tiranni (an. 399 av. c. 1), si ritirò a Megara presso Euclide, col quale molte dispute filosofiche dee aver agitate.

Pertanto, questa coi Megarici, noi crediamo sia stata la più seria e grave lotta che avesse a sostenere il filosofo Ateniese; e dalle sottigliezze megariche ci pare indubitato avere anche Aristotele cavati quegli argomenti, non di tutta buona fede, co'quali tolse poi a combattere le dottrine del suo maestro intorno alle idee, cavandone una conseguenza contraria a quella che ne cavavano i dialettici megaresi. Poichè dove essi volevano mantenere le idee immuni da ogni comunicazione co' sensibili, dimostrando che la loro natura incorporea ed eterna non ammetteva con questi, nè tra loro, comunicazione di sorta, Aristotele s' impadronì degli stessi argomenti per conchiuderne, che dunque le idee non esistevano separate dalle cose reali, ma nei reali di cui eran le forme.

Comparisce questa disputa in più dialoghi di Platone, particolarmente nel Sofista; il Parmenide poi la rappresenta tutta di proposito, secondo l' opinione de' più recenti eruditi.

71. In questo magnifico dialogo Platone fa, con bellissimo accorgimento, che sostenga l' ufficio di principale disputatore lo stesso Parmenide, il quale egli narra venuto in Atene alla celebrità de' giuochi Panatenei col suo fido discepolo e amico

(1) Sophist. p. 246.

Zenone, ospitati amendue da Pitodoro, in casa del quale ha luogo il dialogo. L'intendimento dunque par quello di mostrare ai Megarici, che lo stesso Parmenide, da essi sopra ogni altro pregiato, non avrebbe potuto esporre ampiamente il suo sistema in un modo coerente, senza incorrere nella logica necessità di ammettere la dottrina delle idee, e queste partecipabili dalle cose reali e tra loro; onde riusciva naturalmente la più fina e calzante confutazione di que' sottili avversarî.

E di fatti il poema di Parmenide ne dava da molte parti l'appicco:

« Una dunque è la via di argomentare:
« È l'ente, e in essa molti indizî s' hanno
« Che ingenito, immortal, tutto, uniforme
« Ei sia, e immoto, eterno; nè una volta
« Fu ovver sarà: chè è ora tutto insieme,
« Uno, continuo . . . (1) »

nelle quali parole il filosofo di Elea attribuiva molte qualità all'Ente, e però poneva nel suo uno moltiplicità, e quelle qualità erano altrettante specie od essenze partecipate. Onde non meno Platone nel Sofista, che Aristotele nel primo de' Fisici, viene accusando Parmenide di contraddizione, come quello che volendo che l'uno sia per se stesso, poi gli concede diverse attribuzioni, distinguendo così in esso i subietti dai predicati, e quindi introducendo più generi di enti. La quale censura spetta forse più agli interpreti e discepoli di Parmenide, che a questo grand' uomo.

Era dunque permesso a Platone, e non gli poteva essere negato, di far sì che Parmenide, ragionando in un modo consentaneo a quello che aveva detto nel suo poema *Della Natura*, venisse ad ammettere la moltiplicità delle idee, e altresì la

---

(1) . . . Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται, ὡς ἔστι· Ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν
οὖλον μουνογενές τε, καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον·
οὔ ποτ' ἔην οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἓν ξυνεχὲς . . .

Parmenid. Reliq., II, De verit. v. 55-60.

loro partecipabilità negata da que' di Megara, che pur professavano tanta riverenza al fondatore della scuola di Elea.

Da un luogo poi del pari convenientissimo prende il principio della disputa. Perocchè Platone fa che Zenone intimo amico e discepolo di Parmenide, pregato dagli amici, legga un suo nuovo scritto, nel quale difendeva la dottrina dell'*uno* pigliando per assunto: « quali conseguenze provenissero, ponendo che invece d'*uno* gli enti fossero molti », e dimostrando che assurdissime.

A quel tempo in cui Platone suppone tenutosi quel dialogo, la dottrina delle idee non era ancora comparsa; chè Socrate era giovinetto, Parmenide poi aveva circa sessantacinque anni, e Zenone circa quaranta. Tale almeno è l'età che assegna loro Platone. Onde Zenone aveva scritto il suo libro contro la posizione dei Fisici; e gli assurdi, che dimostrava venire a fil di logica dall'ammettersi una pluralità di enti sensibili, riguardavano tutti la pluralità di enti, e non alcun'altra. Il che era già un far intendere a' Megarici, che gli argomenti a favor dell'*uno* della scuola di Elea poteano essere tutti veri, ma non concludere contro la pluralità delle idee; chè questa questione era nuova, e non s'era presentata nè alla mente di Parmenide, nè a quella di Zenone, onde non restava altro che vedere come que'grandi filosofi l'avrebbero risoluta: il che si potea benissimo riconoscere considerando se le conseguenze delle dottrine dell'*uno*, le conseguenze ulteriori che essi non avevano avuto occasione di cavare, sarebbero state consentanee alle dottrine delle idee, o contrarie.

Platone dunque in quella brigata introduce Socrate, che fu il primo ch'ebbe pensato alle idee, ma giovanetto, e quasi sulla via di trovare la detta dottrina, e avendola trovata in parte, ma non ancora pervenuto a possederla del tutto, e inesperto nell'arte del difenderla. E ciò con bellissimo artificio, perchè così trova occasione di far due cose: cioè che Socrate, il quale aveva già pensato alle idee, trasportasse la disputa di Zenone dalla pluralità delle cose sensibili alla pluralità delle cose insensibili ed eterne, cioè delle idee; e che entrando Parmenide poi nel dialogo, quasi in soccorso di Zenone (chè tutti e due erano rimasti sorpresi e ammirati della nuova questione che

introduceva quel giovine ragionatore) traesse fuori gli argomenti dei Megarici contro le idee, e con essi restasse Socrate, inesperto alla pugna dialettica, avviluppato. E così pare che la causa delle idee rimanga perduta, avendola combattuta Parmenide di tal polso, che i Megarici non avevano forse mai avuto un più forte avvocato. Il che indusse in errore alcuni moderni eruditi, ai quali parve che Platone avesse vacillato nella fede alla sua dottrina. Ma s'ingannarono per non aver bene inteso la testura e l'unità di tutto il dialogo.

72. Non posso tenermi dall'osservare con quanta naturalezza e finezza Socrate trasporti Zenone dalla disputa delle cose sensibili a quella delle idee. Poichè, fattosi rileggere la prima ipotesi del primo ragionamento del libro di Zenone, nel quale dimostrava che se gli enti sono molti veniva l'assurdo che fossero ad un tempo stesso *simili* e *dissimili*, e di tali altre qualità contraddittorie dotati, Socrate si fa a riassumere l'assunto di Zenone così: « Come dici, o Zenone, che se ci sono di « molte cose, queste devono essere simili e dissimili? chè « questo è impossibile. Poichè nè i dissimili possono esser si« mili, nè i simili dissimili. Non dici tu così? » E Zenone, appunto perchè non conosceva la dottrina delle idee, non s'accorge punto che la dimanda di Socrate era capziosa ed equivoca, e risponde affermando che quello era il suo intento; onde Socrate poco appresso, spiegando il suo pensiero, cioè distinguendo tra l'esser simili e dissimili le cose in senso diviso, e l'esser simili e dissimili in senso congiunto, domanda a Zenone, se egualmente avrebbe saputo dimostrare che la *similitudine* fosse ad un tempo stesso *dissimilitudine*, in modo che queste due idee partecipassero l'una dell'altra: che se l'una non potea mai essere nè partecipare dell'altra, conveniva ammettere di necessità più idee distinte tra loro ed incomunicabili. Colla quale domanda Socrate otteneva due cose, di rilevare il sofisma che si conteneva nel ragionamento di Zenone, e di dimostrare che le idee non si potevano ridurre ad una semplicissima unità scevra da ogni pluralità. Poichè « a me non darebbe meraviglia », dice, « se chicchessia chiamasse uno tutte le cose perchè par« tecipano di uno » (d'una qualche qualità comune), « e queste

« medesime chiamasse di novo molte, perchè partecipano an-
« che della moltitudine » (di più qualità non comuni): « ma
« se quello ch'è lo stesso uno, quello stesso mostrasse esser più,
« e anche gli stessi più esser *uno*, io strabiglierò di maravi-
« glia. E di tutte l'altre cose di' al modo istesso; poichè se man-
« terrà che i generi e le specie ricevono in se stessi tali cose
« contrarie, sarà cosa da fare stupore. Così se alcun prende a
« dimostrare che io sono uno e molti, niuna maraviglia che
« volendo provare ch' io sono *molti*, dica che altra è la mia
« destra e altra la sinistra, altra la parte innanzi, e quella in-
« dietro, altra la superiore e l' inferiore similmente, ond' io
« stesso, a parer mio, sono partecipe della moltitudine. Se poi
« volendo mostrare che sono anche *uno*, altri dirà che tra
« noi, che siamo sette, io sono un uomo solo; del pari
« niuna maraviglia ch' io partecipi anche dell' *uno*. Laonde
« l'una e l'altra cosa s'afferma con verità. Se dunque taluno
« si sforzi di dimostrare tali cose, le pietre, pognamo, o le
« legna od altre consimili, essere le medesime *uno* e *molte*,
« noi concederemo che l' avrà dimostrato, ma non già che
« l'*uno* sia i *molti*, e i *molti uno*; nè avrà provato cosa da ma-
« ravigliarne, ma quello che già dicono tutti. Ma se ci fosse
« un tale, che prima distinguesse tra di sè le specie stesse di
« quelle cose che abbiamo poco innanzi indicate, e ne pren-
« desse a parte da sè come la similitudine, e la dissimilitu-
« dine, la moltitudine, l'uno, lo stato, il moto, e l'altre di tal
« fatta, e poi sostenesse che queste possono meschiarsi in se
« medesime e separarsi, per fermo, o Zenone, io me ne andrei
« stupito (1) ».

73. Con gran verosimiglianza il drammatico autore del dialogo mette qui in bocca a Pitodoro, presente al dialogo, che dagli sguardi che si davano a quando a quando Parmenide e Zenone mentre Socrate parlava, egli credeva che i due filosofi fossero sdegnati dell'ardire del giovane Socrate. Poichè, a vero dire, l'osservazione di Socrate faceva andar a vôto l'argomento di Zenone, e al sofisma sostituiva un importantissimo subietto di ricerche

(1) Parm. p. 127-129.

filosofiche, e poneva il seme di tutta la dottrina delle *idee*, e della maniera non pure di difenderla, ma di dimostrarla ancora necessaria, introducendo una distinzione che non si potea negare, perchè ammessa da tutti gli uomini, e che pure considerata dall'occhio del filosofo diventava un arcano di somma difficoltà, come accade di tutte le cose semplicissime e delle più ovvie, la distinzione, voglio dire, tra *ciò che le cose sono*, e *ciò di cui le cose partecipano*.

Ma Parmenide, che del pari che Zenone aveva ascoltato attentissimamente Socrate (il che mostrava che udivano una cosa nuova), fa un complimento di lode a Socrate non senza un sorriso di compiacenza e fors' anche d'imbarazzo, lodando in lui quell'impeto del disputare, quasi a dir giovanile; e qui col prender egli il vecchio Parmenide la parola, e non lasciare che risponda Zenone, dà segno di sentire la gravità dell'inaspettata proposta. Che anzi evita di prendere la questione direttamente, come l'avea messa avanti Socrate, e in quel cambio pare che cerchi una rivincita, disputando contro le idee separate tra sè e dagli enti reali, di cui pur questi partecipassero. E il giovanetto Socrate, dopo poche istanze, confessa di non trovare l'uscita; nè alla modestia d'un giovane conveniva il tener troppo fermo contro un filosofo canuto, capo di una scuola riputatissima.

Come dunque si ristora poi la causa delle idee?

74. Quando sembra che se n'abbandoni il discorso, e che se ne cominci un altro, allora appunto le idee, quasi cacciate da una parte con isconfitta, ritornano dall'altra trionfatrici. Poichè Parmenide contento d'aver avviluppato il giovane nelle difficoltà, non gli toglie al tutto la speranza che si possa trovar il bandolo di quella matassa, e gli fa animo ad addestrarsi nell'arte dialettica, dicendogli, quasi per ristorarlo, che nel vero se le specie delle cose si tolgono via, non rimane più come pensare e la stessa facoltà di disputare è sovvertita, nè parergli difficile a mostrare come le stesse cose possono essere simili ad un tempo e dissimili, e l'avea già mostrato ottimamente Socrate, almeno trattandosi delle cose sensibili, e così dissolvendo l'argomento di Zenone che lo dava per un assurdo. Toglie dunque Parmenide a inculcare a Socrate, che a norma d'arte si

deve procedere nelle esercitazioni dialettiche, additandogli la via apagogica (che è quella che forma il carattere della dialettica d'Elea), la quale spinge l'ipotesi alle ultime conseguenze, e dalla bontà di queste giudica della bontà di quella. Conviene, per investigare compiutamente il vero, non partire da un' ipotesi sola, ma anche dalla sua contraria, e riguardo a ciascuna delle due ipotesi contrarie è necessario ordire quattro lavori dialettici: il primo dei quali sia cercare quali conseguenze si abbiano circa la cosa prima posta, e poi negata (che sono le due ipotesi contrarie), in sè considerata; il secondo, quali conseguenze rispetto alla stessa, considerata in relazione colle altre cose; il terzo, quali conseguenze subiscano l'altre cose in sè stesse; il quarto, quali conseguenze subiscano l'altre cose considerate in relazione colla detta cosa or posta or negata. Zenone poi nel suo scritto non aveva delle due ipotesi che trattata una sola, quella se le cose son molte. Allora e Socrate e Zenone stesso e Pitodoro e Aristotele e tutti i presenti si fanno attorno a Parmenide, scongiurandolo di dare egli stesso un esempio di quella compiuta argomentazione che aveva descritta. A cui il vecchio Parmenide non sapendo resistere, benchè mostrasse di sentire il peso della fatica che gli s' imponeva, mette in campo la sua dottrina dell'uno, intorno alla quale le due ipotesi contrarie sono appunto queste: l'uno è, l'uno non è. Ciascuna di esse posta da lui, dispiega le quattro serie di conseguenze che ne derivano, nel che si compie tutto il dialogo.

75. L'artificio dialettico della disputa che prende a fare Parmenide è questo.

Posta l'ipotesi « l'uno è », egli cava profitto dalla dualità che si contiene nella proposizione composta del subietto *uno* e del predicato *è*; e analizzando questi due concetti, l'uno in separato dall'altro, ne cava conseguenze opposte.

Poichè considerando la tesi soltanto dalla parte del subietto *uno*, lo spoglia successivamente di tutte le qualità: chè lasciandogli qualche altra qualità od essenza fuori di quella dell'*uno*, già non sarebbe più uno, ma ammetterebbe pluralità in se stesso. E così ultimamente lo spoglia dello stesso essere; chè anche l'essere è un concetto diverso da quello dell'uno,

onde l'uno privato di tutto, e anche di ogni qualunque esistenza, cessa fin anco di essere uno, e divien nulla al tutto (Parmen. p. 137, C — p. 142, B).

Il risultato di questa serie d'illazioni è evidentemente quello, che il solo concetto dell'uno non può stare da sè, scevro da ogni altro concetto, senza assurdo; e questo già veniva a stabilire la necessità d'una comunicazione tra le idee, e mostrava, che non si poteano mantenere così separate, come pretendevano i Megarici, e come Socrate stesso, per inavvertenza, avèa supposto che fossero (1).

Passa alla seconda serie d'illazioni prendendo la stessa tesi dalla parte del predicato *è* (il che è considerar l'uno in relazione cogli altri concetti diversi da quelli dell'uno); e qui mostra, che se l'*uno* è, deve partecipare dell'essenza, cioè dell'essere, poichè l'ipotesi non dice semplicemente « uno »; ma dice « l'uno è », e però nella tesi stessa è data l'essenza all'uno, almeno l'essenza dell'unità; chè l'uno esprime un subietto, e

---

(1) Stilpone che, come si sa da Diogene (Vitae et Pl. Cl. Philos. L. II, c.XI, 113), fu uditore de' filosofi Megaresi, e fors' anco di Euclide stesso, negava, che si potesse predicare alcuna cosa d'un'altra, ma solo ciascuna di se stessa; onde affermava che il dire, a ragion d'esempio « uomo buono » dava un assurdo, quasi si dicesse uomo non buono; di maniera che restava solo di vero, che l'uomo è uomo, e non più (Ibid. 119). Il che è quanto dire, ch'egli voleva si prendessero i vocaboli sempre in *senso diviso*, come dicono i Logici, p. es. l'uomo significasse solo l'uomo in quanto uomo, e non in *senso composto*, cioè come subietto d'altra qualità; e ciò appunto perchè negava che un'essenza potesse comunicare coll'altra, ma voleva rimanessero pure, separate e divise. E sebbene Plutarco, nel libro che scrisse contro Colote (XXII, XXIII), per iscusare Stilpone asserisca che Stilpone dicesse quella sentenza scherzando e ridendo per ischerno dei Sofisti, tuttavia è certo che i Megarici mantenevano questa separazione delle idee tra loro, contro il senso comune manifestato dall'uso del linguaggio. Nè deesi riprendere Platone, se non dispregiava tali sottigliezze anzichè ribatterle: come fanno con metodo, a dir vero, comodissimo i moderni. I grandi filosofi non dispregiarono mai le sottigliezze dialettiche, e non ricusando di ribatterle con altre armi dialettiche, difesero l'onore della dialettica stessa, e dimostrarono ch'ella è sicura di sè, e ha forza di vincere le sottigliezze di quegli stessi che se n'abusano, nè ha timore di accettare qualunque sfida. Ed è così, ch'essi portarono quest'arte ad una perfezione maravigliosa, mantenuta dagli Scolastici, e abbandonata dalla saccenteria de' moderni.

l'unità esprime l'essenza di cui quel subietto è fornito. I quali sono due concetti diversi; onde non si può negare, che se « l'uno è » convien porre una prima dualità di concetti (e questa è veramente la *prima diade*).

Ora, trovato che se l'uno è, non può stare senza l'essere (che sarebbe contraddizione), viene sottilmente ma ineluttabilmente dimostrando, che l'uno è l'*ente uno*, e che nel concetto dell'*ente uno* si suppongono e si contengono tutti i concetti possibili, di che conchiude, che se l'uno è, quest'uno che è, è tutte le cose (Parmen. p. 142, B — 157, B).

Col quale ragionamento rimane di nuovo provato, che le idee non sono tra loro slegate e indipendenti come volevano i Megarici, ma forz'è ammetterle in istrettissima comunicazione e congiunzione tra loro, e che tutto il mondo delle idee, fatta ragione a' vincoli da' quali sono intimamente legate, gode dell'unità, è uno, benchè a un tempo sia molteplice.

76. Con queste due argomentazioni dunque Platone mostrò che cosa avvenga all'uno e rispetto a sè e rispetto all'altre cose, nella prima ipotesi che l'uno sia.

Entra nel terzo ragionamento: se l'uno è, che cosa avverrà dell'altre cose.

Qui si noti, che diventando il subietto del discorso l'altre cose diverse dall'uno senza definir quali, s'abbracciano tutte, e però non solo le idee, ma anche i sensibili.

Ora, come innanzi avea spezzata la tesi: « l'uno è », in modo da ragionar primo dell'uno solo, e poi dell'essere, di cui la tesi stessa dotava l'uno, qui inverte l'ordine, e prende la tesi dalla parte del predicato.

Dice che avendo già dimostrato, che se l'uno è veramente, partecipando dell'essenza, cioè dell'essere, egli è necessariamente moltiplice, ed anzi è tutte le cose: dunque le cose moltiplici sono. E in quanto sono moltiplici, in tanto non sono l'uno; ma devono pure partecipare dell'uno, chè altramente non sarebbero (Parmen. p. 157, B — 159, B).

La conclusione del quale ragionamento sottintesa da Platone, come ne' due precedenti, e lasciata tirare agli uditori, è manifestamente questa, che se i sensibili sono, essi devono partecipare dell'uno, e per ciò stesso delle idee. E quindi non

restare che l'uno de' due, o negare ai sensibili qualunque esistenza, ovvero ammettere che le idee possano essere da essi partecipate; con che la dottrina de' Megarici di nuovo rimaneva interamente abbattuta.

Era dunque così provato, che se l'uno è, possono essere le altre cose fuori dell'uno, perchè possono partecipare dell'uno, e per questa partecipazione possono essere anche i sensibili. Ma senza questa partecipazione diventano assurdi. Intraprende dunque il quarto ragionamento, col quale cerca, che sieno le altre cose, nella tesi che l'uno sia, ma di lui esse non partecipino; il che è un cercare che cosa sieno l'altre cose in sè, senza relazione all'uno.

Dimostra pertanto, che l'altre cose, in quanto non sono uno, che è quanto dire in quanto non partecipano dell'uno, sono un bel nulla, il loro concetto diventa assurdo (Parmen. p. 159, B; 160, B). Così ribadisce ancora il chiodo contro a' Megarici, risultandone che, ove si neghi all'idee il poter comunicarsi alle cose reali, conviene del tutto negare queste stesse, perchè i molti non istanno da sè, senza relazione all'uno.

77. A questo modo stata discussa da tutti i suoi lati la prima ipotesi: « l'uno è »; Parmenide passa alla seconda: « l'uno non è »; e cerca in egual modo, quali sieno le quattro classi d'illazioni che necessariamente ne scaturiscono.

Nel primo ragionamento sull'ipotesi « l'uno non è » cerca che cosa sia l'uno, se non è; e poichè s'è veduto che l'uno partecipa dell'essere, e quindi contiene in sè implicite e suppone tutte le idee, ne segue che se non è, l'uno così negato sia la negazione di tutte le idee. E poichè questo da noi si concepisce e s'intende, chè se non s'intendesse non se ne potrebbe parlare, ne viene che l'uno, ancorchè si neghi, abbraccia nondimeno nel pensiero tutte le idee, e in questo senso è tutto.

L'uno dunque in questa ipotesi è il complesso delle idee negative, le quali sono altrettanti enti dialettici (Parmen. p. 160, B — 163, C).

Dalla quale disputazione si ha questa conclusione, che le idee rimangono in presenza delle stesse negazioni, e che però hanno un modo di essere necessario, e tuttavia non restano

separate, ma tra loro connesse nell'unità, o si affermino esse o si neghino (1).

---

(1) È impossibile che si trovi il filo di quel labirinto, che è la scienza metafisica, se non si dà tutta l'attenzione a distinguere un concetto dall'altro; e quantunque i Greci abbiano introdotto distinzioni sottilissime, pure lasciarono ancora molti equivoci, fonti di dispute interminabili. Gli Scolastici distinsero anch'essi, e tuttavia non abbastanza.

Nel rinascimento delle lettere i nostri filosofi del cinquecento, che ristorarono lo studio di Platone e de' Platonici, furono così colpiti e quasi istupiditi dalla nuova luce che ci videro, che non seppero neppur essi aggiungere di quelle distinzioni fondamentali, di cui abbisognava pure la filosofia per andare avanti. Trovo dunque necessario di ribattere frequentemente il chiodo della necessità di nuove distinzioni ogni qualvolta la materia me ne dà l'occasione, come me la dà qui questo luogo del Parmenide di Platone.

Osservo dunque, che nè Platone, nè Aristotele, nè altri, ch' io sappia, distinse, almeno con piena certezza:

1.° La cognizione *intuitiva* dalla cognizione di *predicazione soggettiva*, a cui appartiene l'affermare e il negare:

2.° L'essere dall'ente, e di conseguente il non essere dal non ente.

E veramente Platone a questo luogo parla dell'*essenza di esser ente* (οὐσίας τοῦ εἶναι ὄν), dell'*essenza* di *essere non ente* (οὐσίας τοῦ εἶναι μὴ ὄν) o dell'*essenza* di *non essere non ente* (οὐσίας τοῦ μὴ εἶναι μὴ ὄν), colle quali espressioni egli ammette manifestamente delle essenze negative. E queste si possono effettivamente ammettere purchè si considerino come essenze dialettiche, un puro risultato delle operazioni subiettive, e non come qualche cosa d'eterno in sè. Esse sono vestite d'una forma eterna, cioè della forma dell'essere indeterminato, dal quale nasce la virtù del pensare formale; onde è l'uomo, che mette loro in dosso una veste non propria, e si potrebbe acconciamente usare a rispetto d'esse l'espressione usata da Aristotele ad altro fine, che partecipano del sempiterno *per accidente* (τοῦτο καὶ ἀϊδίου μετέχει, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός) (Arist. Metaphysic. I, 9).

Oltracciò pare che nè Platone nè Aristotele distinguano sempre accuratamente quest'essenza dialettica e negativa dalla *negazione*, quasi che la negazione stessa appartenesse all' essenza, quando ella è puramente un atto del soggetto intelligente che nega, e non qualche cosa dell' essenza stessa negativa. E l'essenza è l'oggetto dell' intuizione, e costituisce la cognizione intuitiva, la quale rimane la stessa tanto se si nega, quanto se si afferma. Ma quest'atto soggettivo di affermazione o di negazione, che fa il soggetto, produce in questo un'altra cognizione che dicesi d' affermazione o di predicazione soggettiva o reale, che non ha un oggetto nuovo e però una nuova essenza positiva, ma quella di prima. E questo diede appicco ad Aristotele d'impugnare le idee del suo maestro, trovandolo in contraddizione, come quello che da una parte volea che i reali fossero per la partecipazione

Nel secondo ragionamento sull'ipotesi « l'uno non è » cerca Parmenide che cosa sia l'uno, in tale ipotesi, rispetto all'altre cose; e qui prende il ragionare dal predicato della proposizione, cioè dal « non è », quando nel primo avea considerato l'uno in sè stesso e trovato che in quel concetto si contenevano o s'opponevano tutti i concetti, i quali però si negarono. Cercando dunque ora che cosa sia l'uno rispetto all'altre cose se egli non è, incomincia a dire che il non è significa « la mancanza dell'essenza », cioè dell'essere (*οὐσίας ἀπουσίαν*). E

delle specie od essenze, e poi ammetteva anche essenze di negazioni (*Metaph.* I, 9). E l'argomento di Aristotele si traova da questo, che Platone diceva necessarie le idee acciocchè ci fosse la scienza, la quale dovea presentare alla mente cose stabili, e non mutabili come sono i sensibili corruttibili. Opponeva Aristotele, che le scienze si tessevano anche di negazioni, e trattavano anche di ciò che è corroto, onde ne seguiva che, se le specie sono forme di tutte le cose di cui sono le scienze, anche le negazioni e gli enti in quanto sono corrotti dovevano avere le loro specie o idee, κατὰ τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν καὶ τῶν ἀποφάσεων, κατὰ δὲ τὸ νοεῖν τι φθαρέντος τῶν φθαρτῶν. E l'osservazione d'Aristotele avea del vero, ma la conclusione che ne voleva cavare eccedeva le premesse; poichè non era stato osservato nè da Platone nè da Aristotele, che tanto la cognizione intuitiva, quanto quella d'affermazione e di negazione entravano a formare le scienze, e che le idee appartenevano soltanto alla prima; onde non si potea dire, che ci sieno le idee di tutte quelle cose di cui ci sono le scienze, e delle negazioni e delle affermazioni, cioè delle cose affermate o negate. Ma questa osservazione non iscuote punto la dottrina delle idee, ma rettifica soltanto una sentenza accessoria, rimanendo vero che non ci può essere scienza senza le idee, benchè le scienze si compongano di idee intuite, e di notizie positive e di fatti che appartengono al conoscere per affermazione o per negazione, e non al conoscere per idee; che anzi le stesse cose negare o affermare non si potrebbero senza idee. Ma Platone ebbe torto in questo, che — 1.° non distinse con bastevole accuratezza le essenze dialettiche, e quelle che in tutto o in parte sono negative, dalle positive, 2.° e di più non distinse la *negazione* dal *negato*, quasi ponendo tal negazione nelle essenze stesse, invece di riconoscerla come un atto del soggetto intelligente.

Che poi Platone non abbia accuratamente distinto il non ente dal non essere, si scorge da questi ragionamenti di Parmenide; poichè il non essere è affatto nulla, ma il non ente può significare quello che non è ancora ente, come l'essere e la materia, e che tuttavia è qualche cosa che si pensa e di cui si parla. Confondendo all'incontro quei due concetti negativi in uno, se ne possono cavare illazioni contrarie, secondo le quali il non ente è o non è qualche cosa, e così s'apre il campo ad un argomentare sofistico.

di qui deduce facilmente, che l'essenza, cioè l'essere, essendo assente dall'uno, l'uno rimane privo d'ogni predicato che nell' essere si contiene. E così percorrendo l'una dopo l'altra tutte le qualità o i predicati possibili, e rimovendoli tutti successivamente dall'uno, conchiude che l' uno perfettamente si annulla (Parmen. p. 163, C — 164, B). È una nuova dimostrazione che niuna idea, come l'idea dell'uno, e anzi niuna cosa (chè l'uno può essere si ideale, come reale) può concepirsi senza che partecipi dell' essenza, e quindi che ove l'essenza, cioè l'essere (οὐσία dal verbo εἶναι, cioè dal participio οὖσα), non fosse partecipabile, non ci sarebbero nè le idee nè le cose: il che di nuovo distrugge le idee separate l' una dall' altra, e impartecipabili, de' Megarici.

78. Si fa in terzo luogo a perscrutare, che diverrebbe delle altre cose, nell'ipotesi che l'uno non sia. E qui considera prima il subietto, cioè le altre cose. E osserva che il concetto dell'altre cose racchiude, facendo astrazione dall' uno, una moltitudine alla quale non si trova mai fine; perchè se si trovasse fine al numero di queste cose, ciascuna di esse parteciperebbe dell' uno. Ma poichè si suppone che non partecipi, rimane che ciascuna di esse sia un mucchio, una moltitudine, e così indefinitamente. A questa maniera Parmenide va sapientemente descrivendo che cosa sarebbero tutte le cose sensibili e intelligibili, se non partecipassero dell'uno, cioè come si rimarrebbero una moltitudine apparente; a quel modo che voleva che fossero Eraclito, il quale nulla di fermo poneva in esse, ma ogni cosa trascorrente e perdentesi in una divisibilità assurda, come quella che non trovava termine dove fermarsi. E se con questo si metteva in luce l'assurdità che conteneva il sistema de'Materialisti e de' seguaci d'Eraclito; non meno si ribatteva quello de' Megarici, che facevano de' sensibili e delle idee due ordini incomunicabili, e le idee stesse incomunicabili tra loro, quando almeno l'essenza dell'uno doveva essere comunicabile, acciocchè fosse, e del pari l'essenza dell' essere, e con queste tutte le altre, che in questa prima dualità si raccolgono. Tale è il terzo ragionamento di Parmenide (Parmen. p. 164, B—165, E).

Ma considerando poi nel quarto ed ultimo ragionamento, che cosa divenga dell'altre cose se si considerano in relazione

all'uno, mostra che se l' uno non è, neppure l' altre cose possono essere, perchè il loro concetto d' essere altre si riferisce a quello dell' uno, e se ciascuna dell'altre cose non sono uno, dunque tutte insieme non sono nulla; perchè non sono nè l'uno nè altre, e non si possono neppur pensare, chè perdendo l'uno perdono ogni qualità pensabile, di cui l'uno è sempre necessaria condizione (Parmen. p. 165, E — 166, C).

E così con questo e coi precedenti ragionamenti Parmenide spiega la sua dottrina dell' uno in modo da conciliarla colla dottrina delle idee molteplici tra loro distinte, ma insieme tra loro strettamente congiunte e partecipabili necessariamente alle cose sensibili; poichè a questa maniera apagogica di ragionare apparisce manifesto, che la stessa dottrina dell'uno di Parmenide non potrebbe stare da sè sola senza la dottrina platonica delle idee, e che questa perfeziona e sorregge quella, e si conciliano insieme l'unità e la moltiplicità; chè l'idea dell' uno senza i molti (concetti) si rimarrebbe assurda, come il concetto dei molti si rimarrebbe assurdo senza quello dell' uno.

79. Il che attentamente considerando, ben si vede il legame e l'unità perfetta di questo stupendo dialogo, che pare a prima giunta spezzato; poichè tutto l' argomento della disputa nasce dall'obbiezione che Socrate aveva fatto a Zenone dicendogli, che gli sembrava facile a intendere come i reali sensibili potessero partecipare di più specie anche contrarie, altro essendo il partecipare di cose contrarie, e altro l'essere cose contrarie; e che però gli sarebbe paruto uomo ammirabile colui che avesse mostrato avvenir delle specie quello che Zenone diceva avvenir dei reali, cioè che partecipassero de' contrari. Accordava dunque Socrate, che i reali partecipassero delle specie, ma non le specie d'altre specie; e quindi ammetteva le specie del tutto separate l'una dall' altra e incomunicabili. Il che era un proporsi da Socrate giovanetto la dottrina delle idee in uno stato ancora imperfetto.

L'intento dunque universale di Parmenide si è di spiegare a Socrate il modo, nel quale i sensibili potessero partecipare delle idee, esclusi que' modi che aveva proposto Socrate, e di mostrare che quel modo non si può spiegare se si

ammette che le idee sieno separate l'una dall'altra, e non si riducano all'unità. È dunque necessario ricorrere alla dottrina dell'uno: poichè dimostrandosi che nello stesso concetto dell'uno si contengono i molti, e che non solo tutte le cose ma anche le idee devono partecipare dell'uno acciocchè possano essere, risulta non essere assurdo, anzi essere necessario che l'uno partecipi de'molti, e i molti dell'uno: onde le idee si possono comunicare alle cose, benchè queste sieno molte, senza spezzarsi, perchè questo avviene dalla natura intrinseca e propria dell'uno, d'essere indivisibile, e tuttavia di poter essere identico in molti non cessando d'esser uno. La qual dottrina se non si volesse ammettere, e il conoscere e le idee e le cose tutte cesserebbero d'esser possibili, e rimarrebbero uno sformato assurdo.

CAPITOLO III.

RIASSUNTO DEI TRE PROBLEMI RIGUARDANTI LA COMUNICAZIONE DELLE IDEE.

80. Dalle dispute sopra narrate di Platone co'suoi avversarî estremi, i seguaci d'Eraclito e i Megarici, si scorge che tutti i tre problemi principali riguardanti la comunicazione delle idee s'erano affacciati alle menti de'greci filosofi in quel periodo, di cui non ebbe mai la filosofia al mondo alcun altro più splendido per originalità di pensare, per rigore artistico di disputare e per ardore di conoscere.

I quali tre problemi, per riassumerli qui in poche parole e col loro ordine naturale, sono i seguenti:

1° Come è possibile che le idee si comunichino alle intelligenze, e in qual modo?

2° Come è possibile che le idee si comunichino fra loro, e in qual modo (che è la questione dell'unità dell'essere ideale)?

3° Come è possibile che le idee si comunichino ai reali sensibili, e in qual modo?

Il primo di questi tre problemi è l'argomento proprio di questa parte, e deve essere trattato prima degli altri due, che si disculeranno nella parte seguente, perchè, come si vedrà, è la chiave per risolvere questi ultimi.

CAPITOLO IV.

IN CHE GIACCIA LA DIFFICOLTÀ A SPIEGARE COME LE IDEE SI COMUNICHINO ALLA MENTE.

81. Ora il nodo della difficoltà si riduce a quello che Parmenide oppone a Socrate con queste parole: « Nè tu stesso, o « Socrate, io penso, nè qualunque altro, se ammette di una « qualunque cosa esistere per sè una certa essenza, potrà « concedere che alcuna di tali essenze sia primieramente « in noi (1) ». Onde ne inferisce, che non essendo in noi le essenze, ossia le specie, perchè hanno un'esistenza in sè e quindi non una esistenza relativa, nè noi, nè gli stessi Dèi possono conoscere le cose sensibili, di cui pur quelle si dicono essenze; poichè in noi non possono essere se sono in sè stesse, nè per nulla si possono far conoscere.

Per isfuggire questa difficoltà s'affaccia alla mente il partito, che le specie non sieno altro che cognizioni soggettive, e però che non esistano in sè, ma solamente negli animi nostri; e Socrate propone questo pensiero a Parmenide, anzi l'avea già proposto innanzi. Ma Parmenide ribatte questo sistema de' soggettivisti con un finissimo argomento. Poichè fa che Socrate convenga in questo, che la cognizione di cui si tratta sia cognizione di qualche esistente, e che tale cognizione o nozione, che Socrate sostituisce alla specie, sia una, e faccia conoscere ciò che vi è di uno in più individui; onde questa cosa una in più individui presente alla mente è quella, che Socrate vuole che sia una nozione o cognizione soggettiva. Ma se la è così, le cose che si conoscono devono partecipare di essa, come prima s'era convenuto che partecipassero delle specie. Ora se le cose partecipassero delle nozioni o cognizioni, sarebbero tutte intelligenti, perchè chi ha la cognizione è intelligente. E nel vero, se le idee fossero nozioni o cognizioni soggettive, converrebbe scegliere tra questi due partiti egualmente assurdi: che o le cose stesse partecipassero della cognizione, e così

(1) Parmen. p. 133.

fossero intelligenti; o non ne partecipassero, e così rimanessero inintelligibili.

82. Stanno dunque in presenza l'una dell'altra le due sentenze estreme, tra le quali si poneva la platonica: cioè la sentenza di quelli, che davano alle idee una esistenza assoluta e propria, e non sapevano poi spiegare come si comunicassero alle menti e alle cose, ma negavano solo quest' ultima comunicazione, ai quali Platone rispondeva che se negavano per una tale ragione la comunicazione delle idee alle cose, dovevano parimenti negarla alle menti, e in tal caso l'uomo e ogni altra intelligenza non poteva più conoscere cosa alcuna, non poteva esistere; e la sentenza di quelli, che le idee facevano nozioni puramente soggettive, come fanno i sensisti e i filosofi minuti di tutti i tempi, e Platone rispondeva a costoro, che dovendo in ogni modo le cose partecipare delle idee affinchè siano conosciute, chè nella nozione si comprende il suo oggetto che sono le cose, ne sarebbe venuto che anche le cose tutte fossero intelligenti.

Il problema adunque consisteva, secondo Platone, a dimostrare, che quantunque le idee fossero in se stesse, tuttavia potevano ad un tempo essere nelle intelligenze. Perocchè vedeva impossibile negare alle idee, o essenze, d'essere in sè stesse; che anzi le cose non sono che per la loro partecipazione. E però Parmenide, che obbietta a Socrate « se le idee sono in se stesse non poter essere nelle menti », nol fa mostrando di proporre una obbiezione insolubile, ma dice solamente, che « niuno può ribattere quell' obbiezione, se non sia « perito di molte cose ed ingegnoso, e se l'obbiettatore non sia « oltracciò disposto a tener dietro a colui che gli dimostra e « che ha bisogno di mettere in campo molte cose facendo un « lungo giro » (1).

83. E se più addentro si vorrà investigare la ragione d'una tale difficoltà, si vedrà ridursi tutta a questo: che il comune degli uomini non sa distinguere il modo di essere oggettivo dal modo di essere soggettivo, che sono due supremi modi o piut-

(1) Parmen. p. 133.

tosto forme dell'essere (* L. I, N. 147, 148 *). Perocchè, secondo le leggi della riflessione (Psic. * Lib. IV, Cap. xxvii, art. ii, iii *), l'attenzione umana si porta a prima giunta per modo spontaneo sull'esistenza soggettiva; chè l'uomo stesso è un soggetto, ed ama naturalmente il proprio modo di esistere in sè e nelle altre cose, e questo gl'importa e cerca più che può di conoscere, e facilmente crede che non ce ne sia un altro, o se arriva a conoscere il modo oggettivo di essere, ciò non gli avviene se non per un grande e lungo sforzo di speculazione e per una espressa deliberazione, come fanno alcuni dati allo speculare.

Una prova che il comune degli uomini sfugge dall'esistenza obbiettiva, e non essendo soddisfatto di essa, cerca sempre di passare alla subiettiva, si ha nell'inclinazione che sempre ci fu al mondo, ma maggiore ne' primordî e quando lo sviluppo della mente umana è poco avanzato, alle personificazioni. La giustizia, la fortezza, la bellezza, la voluttà, i vizi e le virtù, e cose simili non soddisfecero mai sotto la forma di astrazione, che è la forma oggettiva, ma si convertirono in altrettante persone, che il volgo prese fin anco ad adorare; e i pochi savî, riguardandole come simboli, trovavano però degna di lode, bella e necessaria questa simbolica. Che anzi questo fatto può annuziarsi da noi in un modo più generale ancora; perchè di tutte le idee si parlò come di altrettanti Iddii, di che l'idolatria alessandrina delle idee, e Platone stesso paga questo tributo alla comune debolezza, e se ne compiace almeno come d'un ornamento del suo discorso; onde, a ragion d'esempio, Socrate che nel Filebo combatte la voluttà si mostra nello stesso tempo tutto reverente alla Dea Afrodite, con che voleva significare l'*idea* del piacere.

Allo stesso istinto di subiettivare l'oggetto si dee riferire l'origine d'ogni soggettivismo, da quello del Condillac fino a quello di Schelling, e di Hegel che fa dell'idea il subietto universale. Vedemmo come Parmenide abbia osservato acutamente che, se le idee fossero nozioni soggettive della mente, partecipando di esse le cose tutte, tutte avrebbero dovuto essere intelligenti. Questa conseguenza, che i moderni soggettivisti non trassero mai, a cagione della loro miopia e naturale timidità, pare che fosse stata effettivamente cavata ed

abbracciata dagli antichi, e forse Platone intendeva alludere a quel verso di Empedocle:

Πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν (1).

Or dunque il modo di essere delle idee è puramente oggettivo, chè in questo sta la loro essenza, d'essere oggetto dell'intelligenza.

84. La difficoltà pertanto si risolve tutta in questo: nel persuadersi, che l'essere non esiste solo in un modo subiettivo, ma oltracciò in un modo oggettivo; e nell'intendere come sia questo modo. Poichè dall'intendere questo, dipende il capire che come nel modo *subiettivo* l'essere non può esistere che in se stesso, e appunto perchè esiste in se stesso non esiste in altro, così viceversa l'essere nel modo *oggettivo* può esistere non solo in sè stesso, ma in altro, ed anzi perchè esiste in altro, per ciò appunto è che esiste in sè stesso.

E quantunque niuno potrà mai arrivare a cogliere ed intendere il modo oggettivo di essere, se non è capace di speculare da se stesso e di fissare la propria riflessione sulla propria intuizione e sull'oggetto di questa; tuttavia coloro, a cui non manca una mente speculativa, potranno essere ajutati non leggermente da chi loro dichiari questa dottrina del modo oggettivo di essere.

La qual dichiarazione ha due parti; poichè o si considera la cosa dal canto dell'essere ideale, cioè dello stesso oggetto, o si considera la cosa da parte della mente che ne partecipa. Da parte dello stesso oggetto, non si può far altro che descrivere il fatto ontologico come egli è, indicando in esso la sua propria necessità, per la quale la mente è obbligata d'accettarlo, o di negare se stessa, anzi di rinunziare ad ogni pensiero, anche alla negazione di se stessa. E in questo è ammirabile Platone; che quasi da per tutto s'arresta a dimostrare che la cosa è così, e non può essere altramenti, al qual intento si riducono pure i sottilissimi ragionari del Parmenide.

(1) « Sappi che tutte cose son consorti
« D'intelligenza e di pensiero ».
Vs. 313 ap. Karsten.

Ma considerando la cosa dal canto della mente, ossia del soggetto, a cui l'ideale per sè oggetto si comunica, s'apre un altro campo d'importanti ricerche intorno alla natura della mente, e alla sua congiunzione coll'oggetto, nel quale poco addentro spaziò Platone. La prima parte fu da noi trattata nell'*Ideologia*, la seconda nella *Psicologia*; e qui dobbiamo continuarci a' discorsi tenuti in queste opere.

Dobbiamo dunque trattare due questioni:

Questione I.ª Delle difficoltà che s'incontrano nello spiegare la congiunzione delle idee colla mente da parte delle idee, cioè dell'oggetto:

Questione II.ª Delle difficoltà che s'incontrano nello spiegare la congiunzione delle idee colla mente da parte della mente, cioè del subietto.

CAPITOLO V.

QUESTIONE I.

DELLE DIFFICOLTÀ CHE S'INCONTRANO NELLO SPIEGARE LA CONGIUNZIONE DELLE IDEE COLLA MENTE DA PARTE DELLE IDEE, CIOÈ DELL'OGGETTO — DUE MODI D'ESISTENZA PROPRI DELLE IDEE, IL RELATIVO E L'ASSOLUTO.

85. Prendiamo dunque a considerare la congiunzione dell'idea, ossia dell'essere, colla mente, in primo luogo per rispetto all'essere stesso ideale. Questa ricerca ci conduce a due risultati, cioè

1° Che la natura dell'essere ideale è tale, che unendo in se stessa senza alcuna contraddizione due modi d'esistenza, uno in sè, e l'altro relativo alla mente, o per dir meglio avendo un modo d'esistenza che abbraccia questi due, rende possibile la comunicazione di sè ad una mente;

2° Che questa comunicazione non solo è possibile, cioè non ripugnante alla natura dell'essere ideale, ma è necessaria; di maniera che sarebbe ripugnante alla stessa natura dell'essere ideale, che una tale comunicazione non avesse luogo.

Tutta la difficoltà, come dicevamo, a intender questo nasce dall'inclinazione di applicare all'esistenza dell'essere ideale le

leggi dell'esistenza subiettiva. E infatti l'esistenza subiettiva è tutta relativa al subietto, cioè s'esaurisce e termina nel subietto stesso, onde ripugna che il subietto, se esiste solamente rispetto a sè, esista come subietto in altro modo. Tutte le altre cose fuori del subietto, egli le riferisce a sè, e non può mai riferire se stesso alle altre cose senza cessare d'essere subietto; poichè è subietto appunto per questo, che egli costituisce un centro del tutto. Vero è che il subietto intelligente può considerare sè stesso come obbietto, e così, dopo essersi obbiettivato, riferirsi ad un centro maggiore, p. es., a Dio. Ma in tal caso interviene il modo obbiettivo di essere: onde riman fermo che il puro subietto, come tale, finisce in sè stesso: tale è la legge del modo subiettivo di essere.

Ma totalmente diverso ed oppposto si è il modo di essere obbiettivo. Questo è un modo per la sua stessa essenza relativo ad altro. E sebbene quello che abbiamo ragionato nel terzo libro sul modo *anoetico* e *dianoetico* di pensar l'essere, e sulla relazione essenziale fra l'essere e la mente (* N. 772, sgg.; 777, sgg. *) potrebbe bastare a illustrar questo argomento; tuttavia, attesa la grande difficoltà che ci si suol provare, non crediamo inutile di riprodurre quella dottrina compendiosamente, ordinandola in altrettante tesi.

Tesi I.

La mente che conosce ha presente ciò che conosce.

86. Questa proposizione è per sè stessa evidente, poichè il conoscere un'entità qualunque, e l'essere quella entità presente alla mente, sono due modi che significano lo stesso.

Non conviene dunque credere, che nella detta tesi si parli di una presenza corporea: si parla di quella presenza, che sta unicamente nel conoscere. E questa presenza non ci è bisogno nè possibilità di definirla (benchè si possa descriverla, come faremo poi, rilevando colla osservazione interna i suoi caratteri); perchè non ci è cosa alcuna, che sia più nota del conoscere. E in vero, come si potrebbe far conoscere qualche cosa ad uno, se non avesse esperienza del conoscere stesso? Ella è

cosa essenziale al conoscere di ciascuno, il potere quando che sia acquistare un' immediata coscienza del suo conoscere stesso, il che è quanto dire, è essenziale al conoscere, che egli stesso il conoscere sia conoscibile. L'uomo dunque, tosto che riflette sul suo conoscere, deve conoscere di conoscere; poichè chi conosce ha la facoltà di conoscere, e ha l'oggetto altresì del conoscere, che è nel caso nostro la sua stessa conoscenza.

Posto dunque ch' altri sappia che cosa è conoscere, egli sa ancora, che la cosa conosciuta è presente a sè conoscente.

87. Nell'ordine del senso non vi ha di veramente presente, che il termine del sentire, cioè la cosa in quanto è sentita. Il sentito poi nell'atto del sentire è così unito al senziente, che fra il sentito e il senziente non v' ha nulla di mezzo. Ma questa non si può chiamare con tutta proprietà presenza; perchè quantunque nel sentito si manifesti altresì una forza straniera al senso, tuttavia il senso, non avendo niuna intelligenza, non dice nulla, non afferma nè nega qualche cosa di diverso da sè, ma solo è passivo e ricevente l' azione, onde non si può dire che lo stesso senso abbia nulla presente, se non se stesso. Ma l'intelligenza umana è quella, che nel senso distingue l'agente dal senziente, e che, dando al senziente una specie di personalità, dice che al senziente sia presente il sentito. Il quale è un parlar traslato, chè l' intelligenza così parlando attribuisce al senziente quello che è proprio di sè sola, cioè l'aver presente le cose.

Nel senso poi della vista le cose sembrano presenti quantunque lontane dal sensorio, e così pure si dicono presenti le cose quando sono a tal distanza dello spazio, da poter essere o toccate o vedute; e quando pel moto le cose s'approssimano al sensorio fino a quella distanza, o il corpo nostro si approssima del pari alle cose, diciamo che le cose si fanno a noi presenti, o che noi ci facciamo presenti alle cose, o che le cose si fanno presenti tra loro. Ma in tutto questo parlare noi prestiamo alle cose la nostra propria intelligenza e consapevolezza, per la ragione detta di sopra, che l'esser presente una cosa all' altra importa che l' una sappia dell' altra. Onde non si direbbe mai che un sasso o una pianta sia presente ad un altro sasso o ad un'altra pianta, e anche molto impro-

priamente si direbbe che una bestia sia presente ad un'altra, o il cibo alla bestia, o la bestia al cibo. Poichè in fine la *presenzialità* è propria solo dell' intelligenza, e dall' atto dell' intendere e del conoscere è venuto questo concetto e questa parola, che poi si trasporta figuratamente all'altre cose. Onde il dire che la cosa conosciuta è presente alla mente o alla memoria o all' attenzione e ad altre facoltà intellettive, è il solo parlar proprio: chè la presenzialità importa due entità che abbiano relazione fra loro, e che l' una di esse, quella a cui l'altra è presente, conosca questa relazione, e però conosca la cosa presente. Questa relazione poi può essere o di semplice azione d' una cosa sull'altra, o di sensilità, cioè che una senta l' altra, o di pura conoscibilità; ma in modo, che quest' ultima è sempre necessaria alle due prime relazioni, le quali non bastano a rendere veramente presente una cosa ad un' altra, se questa seconda non la conosce.

Corollario I, 1).

88. Dunque la cosa presente alla mente, involge una relazione alla mente; di maniera, che qualunque altra cosa o relazione che non avesse per termine la mente, sarebbe diversa dalla relazione di cui parliamo sotto il nome di presenzialità.

Corollario II, 2).

Dunque le cose reali, in quanto sono puramente reali e scevre da ogni relazione colla mente, non hanno per sè stesse la presenzialità alla mente, di cui si parla.

Corollario III, 3).

Dunque ancora la relazione

1° Di azione semplice

2° Di sensilità, qual è quella che passa tra il senziente e il sentito, sono relazioni diverse dalla presenzialità alla mente, perchè la prima, cioè la azione semplice, è una relazione che termina in chi patisce l'azione, e però non nella mente; e la seconda, quella di sensilità, termina nel senziente, e non nella mente.

Queste due relazioni adunque, prese da sè sole, sono diverse dalla relazione di presenzialità alla mente, e non si devono confondere con questa.

Definizione 1.ª

89. Ciò che è presente alle mente dicesi oggetto.

Corollario I, 4).

Dunque nè le cose reali come reali, perchè scevre da ogni relazione colla mente, nè le azioni e passioni delle cose prive di sentimento, nè gli enti dotati di sentimento, sono per sè oggetti della mente.

Corollario II, 5).

Dunque per sè oggetto della mente è soltanto quello, che per la sua stessa natura ha una relazione colla mente, che lo rende a questa conosciuto per sì fatto modo, che se non fosse dalla mente (cioè da qualche mente) conosciuto, non esisterebbe. In altre parole per sè oggetto della mente è ciò, nel cui concetto s' acchiude la relazione colla mente, sì che il suo concetto non si potrebbe pensare senza che si pensasse ad un tempo la relazione colla mente.

TESI II.

L'essere indeterminato è per sè oggetto della mente.

90. È un fatto d'evidenza, che l'uomo pensa l'essere indeterminato. Altramente non se ne potrebbe parlare; eppure se ne parla, e molte dispute intorno a lui s'istituiscono. Di più, per lui si conoscono l'altre cose, come dimostra l' Ideologia. Se dunque il fatto del conoscere non si può negare (Tesi I), molto meno si può negare la cognizione dell'essere indeterminato, principio d' ogni cognizione.

Ma è dimostrato che l' essere indeterminato non può avere un'esistenza propria senza che sia nella mente (L.° III, N. 774°).

Dunque per la sua stessa natura ha una relazione colla mente, per la quale o è presente a questa, o egli al tutto non è.

Dunque è per sè oggetto della mente.

Definizione 2.ª

91. L' essere indeterminato, per la qualità che ha d' essere per sè oggetto della mente, o dell' intelligenza, che è il medesimo, dicesi *essere ideale*.

Corollario I, 6).

Dunque l' essere ideale è per sè oggetto della mente.

Corollario II, 7).

Dunque, per la stessa ragione, tutti i concetti elementari dell'essere indeterminato godono della stessa prerogativa d'essere per sè oggetti della mente.

Tesi III.

Le essenze sono per sè oggetto della mente.

Definizioni.

92. 3ª Gli uomini chiamano essenza ciò per cui un'entità qualunque è quella che è, e non un'altra.

4ª L'essenza d'una cosa è ciò che primo si conosce in una cosa.

5ª L'essenza è ciò che si esprime nella *definizione* della cosa.

6ª L'essenza è ciò che si contiene nell'idea della cosa.

Questa definizione conviene colla quinta; poichè ciò per cui un'entità qualunque è quella che è, e non un'altra (*Def.* 3ª), può intuirsi, e dicesi idea, o può esprimersi in forma di giudizio o di proposizione, e dicesi definizione.

Nella prima definizione si considera l'essenza in sè, nella seconda si considera l'essenza relativamente all'ordine del pensare, nella terza la si considera in quanto riceve la forma dialettica d'un giudizio o d'una proposizione: la prima è intuitiva; la seconda e la terza, riflessa.

Dimostrazione 1.ª

93. Egli è chiaro che l'essenza, di cui parla l'uomo, e su cui specula il filosofo, è conosciuta; poichè se non fosse conosciuta, l'uomo non ne potrebbe parlare, nè il filosofo su di essa speculare.

Quando si dice che è conosciuta, non si determina il grado di questa cognizione; e però qualunque grado, che serva a formare una definizione (*Def.* 5ª), basta a poter dire semplicemente che è conosciuta.

Di più, l'essenza è conosciuta non già per via d'affermazione, ma per via di semplice intuizione; perchè essa è ciò che primo si conosce in una cosa (*Def.* 4ª).

E veramente non si può nè affermare, nè negare cosa alcuna, di cui non si sappia in qualche modo che cosa ella sia, onde convien conoscere l'essenza della cosa anteriormente ad ogni affermazione o negazione intorno alla medesima, e però l'essenza si conosce prima di ogni affermazione o negazione: ella è dunque un semplice oggetto dell'intelletto.

Dunque le essenze sono per sè oggetto della mente, e di conseguente (*Coroll.* 5) per loro stessa natura hanno una relazione colla mente.

Dimostrazione 2.ª

94. Le essenze sono ciò per cui un'entità qualunque è quella che è, e non un'altra (*Def.* 3ª).

Dunque quando si pensa l'essenza dall'uomo, non si pensa il subietto, cioè la cosa che possiede l'essenza (* L. III, Sez. IV, C. IX, art. III *).

Ma niente può esistere in sè, cioè un'esistenza subiettiva, se non è un subietto o nel subietto. Dunque la semplice essenza, appunto perchè è cosa pensata senza il subietto, non può avere, come tale, altra esistenza che oggettiva.

Dunque l'essenze sono per sè oggetto della mente, e di conseguente (*Coroll.* 5) per loro stessa natura hanno una relazione colla mente.

TESI IV.

L'essere assoluto è per sè oggetto della mente.

Definizioni.

95, 7ª L'essere assoluto è l'essere non indeterminato, ma determinato dal suo proprio termine (* L. III, N. 828, 848 *).

8ª L'essere assoluto è l'essenza compiuta dell'essere.

Questa seconda definizione si giustifica in questa modo:

L'essenza è ciò per cui una cosa è quella cosa che è, e non un'altra.

Ma l'essere non sarebbe assoluto, se non avesse la compiuta essenza dell'essere.

Ora l'essere è quello che è per l'essere: onde qui il subietto e l'essenza s'immedesimano.

Dunque l'essere assoluto, e la compiuta essenza dell'essere sono identici, e però si possono definir l'uno per l'altro.

Dimostrazione

96. Le essenze sono per sè oggetto dell'intelletto, perchè sono ciò che primo si conosce in una cosa (*Tesi* III. *Def.* 1ª).

Ma l'essere assoluto non è che l'essenza compiuta dell'essere (*Def.* 8ª).

Dunque l'essere assoluto è per sè oggetto della mente, cioè d'una mente, e per conseguente (*Coroll.* 5) per sua stessa natura ha una relazione colla mente.

SCOLIO.

97. Quando si dice che l'essere assoluto è per sè oggetto della mente, si parla della mente in universale, cioè d'una qualunque mente, il che non significa già che ogni mente particolare deva intuirlo, ma bensì 1° che dev' essere per sè conosciuto alla mente assoluta, che è quanto dire a se stesso; 2° che è intelligibile alle altre menti, come essenzialmente oggetto, quando si faccia loro presente.

Riguardo alla mente umana, qnesta nella presente vita non intuisce l'essere assoluto, ma se ne forma un concetto per via di determinazioni logiche, concetto vero ma negativo (* L. III, Sez. III, C. III, a. III, § 7. 8. *). Con questo concetto dunque si può definire l'essere assoluto in modo, che non si confonda con nessun altro. E poichè ciò che si esprime nella definizione della cosa è l'essenza (*Def.* 5ª); perciò l'uomo conosce in qualche grado l'essenza di Dio. Ma questa essenza è puramente logica e negativa; tuttavia non è falsa, perchè ciò che ha di limitato e difettoso non può ingannare, perchè l'uomo ne conosce il difetto.

Essendo poi le essenze per sè oggetto della mente, anche l'essenze logiche e negative sono tali, e quindi involgono una relazione essenziale colla mente (*Coroll.* 5) (1).

---

(1) V. addietro la nota alla faccia 412.

Tesi V.

I possibili sono per sè oggetto della mente.

Definizione 9.ª

98. I possibili sono le essenze pienamente determinate, in quanto si considerano come aventi in sè la virtù d'essere realizzate.

SCOLIO.

Abbiamo già data la dottrina del possibile (P. I, C. XI, a. II). L'essere ideale contiene primieramente la possibilità delle essenze più o meno determinate. Questa è la prima possibilità, la possibilità di tutte le possibilità. Poichè le essenze più o meno determinate contengono anch'esse altre possibilità. Le essenze fornite di qualche determinazione sono generiche, o specifiche. Le generiche sono meno determinate delle specifiche, e in universale le essenze meno determinate contengono la possibilità delle più determinate. Questa è una seconda possibilità. Le essenze specifiche sono astratte, o piene, e quelle contengono la possibilità di queste. Queste contengono la possibilità de' reali, o con altra espressione sono i reali possibili, o ancora sono termini non proprî dell'essere considerati nella loro possibilità. I termini finalmente non sono la possibilità (logica e metafisica) d'altra cosa, ma sono l'esistenza reale, che è il contrapposto della possibilità.

I modi poi delle essenze, o i loro elementi, o le essenze dialettiche, si riducono alle dette essenze.

Dimostrazione.

99. Le essenze sono per sè oggetto della mente (*Tesi* III). Ma i possibili sono le essenze specifiche piene (*Scol. alla Tesi* V). Dunque i possibili sono per sè oggetti della mente.

Corollario I, 8).

Dunque anche la possibilità remota, che è quella che si contiene nell'essere indeterminato, e nelle essenze non pienamente determinate, è per sè oggetto della mente:

Corollario II, 9).

Dunque anche i modi dell'essenze, i loro elementi, le essenze puramente dialettiche, sono per sè oggetto della mente.

Corollario III, 10).

Ci sono dunque (*Tesi* IV, V) due sorte di essenze: l'una comprende quelle, che rimangono prive de' loro termini e costituiscono i possibili; l'altra è quella dell'essere assoluto, il quale ha il suo termine proprio, e nulla gli manca, e perciò è una essenza da sè sussistente. E queste essenze dell'una e dell'altra sorte sono per sè oggetto della mente.

Definizione 10.ª

100. L'essenza assoluta, in quanto è per sè oggetto della mente, dicesi Verbo assoluto.

Definizione 11.ª

Le essenze possibili, in quanto sono per sè oggetto della mente, diconsi idee.

Corollario 11).

Da questa definizione dell'idea si dee dedurre la spiegazione della definizione 6.ª che dice: « l'essenza è ciò che si contiene nell'idea della cosa ». Poichè le idee non essendo che le essenze possibili in quanto sono per sè oggetto della mente, ne viene primieramente, che nella definizione 6.ª non si parli di tutte le essenze, ma solo delle essenze possibili: chè l'essenza assoluta non è un'idea, ma in quanto è in se stessa manifesta dicesi Verbo assoluto (*Def.* 10). E perciò la definizione 6.ª dice *nell'idea della cosa*, distinguendosi la cosa reale dall'essenza, distinzione che non si trova nell'essenza assoluta dove la cosa reale è identica colla essenza.

E tuttavia la definizione 6.ª abbraccia tutte le essenze, in quanto sono presenti alla mente umana. Poichè l'essenza assoluta non è immediatamente presente alla mente umana, ma solo ravvolta in una moltiplicità logica a modo di cifra (*Scol.* alla *Tesi* IV); ed è per questo, che l'uomo al presente non percepisce il Verbo assoluto, ma anche di Dio ha una semplice

idea, la quale non presenta Dio stesso alla mente nel suo essere proprio, ma solo lo indica e determina. E però anche quest'idea contiene l'essenza di Dio, ma significata in un modo negativo, e semplicemente indicativo (*Scol.* alla *Tesi* IV).

Definizioni.

101. 12.ª Concetto si prende per sinonimo d'idea.

13.ª Più propriamente la parola concetto s'usa per indicare l'idea con qualche sorta di determinazione, riserbando la parola idea a indicare l'essere pienamente indeterminato.

In questo senso non c'è che una idea sola, e gli altri sono concetti.

Il contesto dimostra, quando queste due parole sieno usate nell'uno e nell'altro dei due significati.

Definizione 14.ª

L'atto delle spirito umano, quando gli sono presenti le idee, dicesi *intuizione*.

Corollario I, 12).

102. L'intuizione dunque, essendo un atto del subietto, ha un'esistenza subiettiva; le idee all'incontro, essendo le essenze in quanto sono per sè oggetto della mente, hanno un'esistenza obbiettiva.

Corollario II, 13).

L'essenze, cioè l'essere indeterminato che è l'essenza incompleta dell'essere (*Tesi* II), l'essere assoluto che è l'essenza completa dell'essere (*Tesi* IV), e i possibili che sono essenze finite più o meno determinate (*Tesi* III e V), hanno due modi di essere, l'uno pel quale sono in sè, e l'altro pel quale sono presenti alla mente: pel primo sono assolutamente, pel secondo sono relativamente alla mente, e questi due modi di essere costituiscono la loro natura siffattamente, che non si possono pensare forniti d'un solo di questi due modi di essere senza che si annullassero. Onde non solo l'uno dei due modi non è contraddittorio all'altro, come pare a primo aspetto; ma l'uno è necessario all'altro per modo, che l'uno non si può concepire senza l'altro, onde nella coesistenza di questi due modi di essere giace l'*essenza* di tali entità.

Questo risulta da tutto ciò che abbiamo detto. Poichè se una cosa si conosce, è presente alla mente (*Tesi* I). Quello che è presente alla mente, ha una relazione colla mente, ha una esistenza relativa alla mente (*Coroll.* I). Ora, ci sono delle cose che non sono presenti alla mente per se stesse, di maniera che nel loro concetto non s'acchiude la loro relazione colla mente, e queste sono i reali finiti (*Coroll.* II, e IV). Ma ce ne sono delle altre, nel cui concetto s'acchiude la relazione colla mente, e che quindi sono per sè oggetto della mente (*Coroll.* V); e queste sono le essenze (*Tesi* III), e di conseguente l'essenze dell'essere o indeterminato (*Tesi* II) o determinato (*Tesi* IV), e per la stessa ragione i possibili (*Tesi* V), e quindi tutte le idee (*Coroll.* 11).

Rimane dunque dimostrato, che le idee hanno un modo di essere relativo. Ma poichè le idee non sono che essenze (*Def.* 11), e le essenze hanno un modo d'essere assoluto, perchè sono l'essere o indeterminato, o più o men determinato, e l'essere assolutamente è in se stesso (P. I, C. XI, a. II.); perciò hanno anche un modo di essere assoluto. Tutti e due questi modi sono ugualmente necessari a costituire la natura delle idee; e però in questo sta appunto l'essenza di queste entità che idee si dicono, nell'esistere ad un tempo in modo relativo e in modo assoluto.

CAPITOLO VI.

CONTINUAZIONE — CRITICA D'ARISTOTELE ALLE RAGIONI COLLE QUALI ALCUNI PRENDEVANO A DIMOSTRARE L'ESISTENZA DELLE IDEE.

103. Aristotele combattè in più luoghi delle sue opere la dottrina delle idee (1).

I suoi argomenti furono ciecamente abbracciati in quel tempo, nel quale la dominazione dell'autore dell'Organo si rese assoluta nelle scuole. Ma prima di questo tempo, fino a tanto che durò qualche parte dell'antica coltura e gl'ingegni rimasero un po' liberi, non cessarono mai di platonizzare, accusando Aristotele d'avere *illusa*, *conculcata* e *schernita* quella

(1) Metaphysicor. Lib. VII, et XII. Physicor. L. II, et III; De Coelo L. I, c. IX.

dottrina del suo maestro, ch'egli non intendeva, di soverchio confidente in una certa sua minuziosa ed umile sottigliezza, per usare le parole di Attico, uno dei difensori di Platone nel secondo secolo (1).

Ma fa meraviglia il vedere che le obbiezioni che si trovano nelle opere d'Aristotele, quali sono a noi pervenute, non sieno state mai sottomesse diligentemente alla critica, non dico dai filosofi della scuola, ma nè tampoco dagli Scoliasti anteriori.

Alcune di quelle obbiezioni o non sono d'Aristotele, il quale non potea ignorare a quel segno la dottrina d'un maestro che avea udito per vent'anni; o non vanno contro Platone, ma piuttosto sembrano riguardare le interpretazioni, che i Platonici diedero della dottrina del loro Maestro, e che li divisero; alcune delle quali sono manifestamente opposte a quello che insegna Platone ne' libri che di lui ci rimangono.

Altre io congetturo che combattano la dottrina delle idee, quale era stata ricevuta dai Megarici, che Platone stesso confuta nel Parmenide, secondo la più verisimile opinione. E fa meraviglia che nessun antico Scoliaste abbia toccato di ciò, ma tutti abbiano riputato, che Aristotele non battagliasse circa le idee con altri, che con Platone; benchè dalle stesse maniere che Aristotele adopera in più luoghi si possa inferire, ch'egli prende di mira non uno, ma diversi avversari, come a ragion d'esempio in quella parte del primo de' Metafisici, che è contro le idee e che incomincia: « Quelli poi che ammettono le idee » e che dice appresso: « secondo la necessità, e le opinioni (δόξας) intorno alle idee »: espressioni generali, che abbracciano più opinioni, e diverse (2). Pure i commentatori, avendo fitto nella mente Platone, a questo solo le riferirono.

(1) Eusebio lo chiama « chiarissimo tra i Platonici » (Praep. Ev. XI, 1), e porta il passo da noi citato (Cf. Ibid. XIII).

(2) Le parole di Aristotele: ἔτι δὲ κατὰ μὲν τὴν ὑπόληψιν καθ' ἥν εἶναί φαμεν τὰς ἰδέας, alluderebbero forse ad un'opera perduta di Platone? nella quale questo filosofo avesse preso ad esporre le ragioni che persuadevano doversi ammettere le idee? Questo dubbio m'è suggerito da un luogo di Diogene Laerzio, il quale nella vita di Platone sembra appunto recare un brano tolto da una tale opera avente per titolo: Περὶ τῶν ἰδεῶν ὑπολήψει, perchè dice: Πλάτων ἐν τῇ περὶ τῶν ἰδεῶν ὑπολήψει φησὶν, ecc. Le parole di Platone, citate da Diogene, io non le ho trovate nell'opere che ci rimangono di Platone.

104. E come si può credere in fatti, che Aristotele argomenti contro le idee di Platone, movendo dalla supposizione, che non ci sieno le idee della casa o dell' anello (1), quando è indubitato che anche di tali cose artificiali e minute volea Platone che ci fossero le idee? Così nel X della Repubblica (2) ammette le idee della mensa e del letto; nel VI pure della Repubblica, e nel Filebo (3), parla di quelle del compasso e del triangolo; nel Timeo poi espressamente vuole che ci siano idee di tutte le cose (4) corporee; e nel Parmenide introduce Socrate giovinetto che teme di rendersi ridicolo coll' affermare che esistano idee eterne delle cose più vili, e fa che Parmenide ne lo riprenda dicendogli: « sei giovinetto ancora, o So« crate, e la filosofia non t' ha per anco abbracciato, ma t'ab« braccerà poi, come io stimo, quando non avrai a vile niuna « di queste cose. Ma ora a cagione dell' età tu badi alle opi« nioni degli uomini (5) ». Riputava adunque evidentemente Platone, che fosse cosa fanciullesca il negar le idee delle cose fatte ad arte, o delle minute e delle vili, di modo che i filo-

---

Oltre di che, esse contengono appunto una di quelle due ragioni, che Aristotele attribuisce ai fautori delle idee in prova di queste, cioè la loro necessità per dare un oggetto consistente al sapere.

(1) Ecco il passo di Aristotele, Metaph. I, 9: « Nel Fedone si dice che « le specie sono cause sì dello stesso essere, e sì dello stesso farsi, benchè « esistendo le specie non però si fanno i partecipanti » (gli enti reali che ne partecipano) « se non ci sia ciò che muove. Ma molte altre cose si fanno, « come la casa e l'anello, delle quali non diciamo esserci specie. Onde ap« pare che anche l'altre cose accada che ci siano e che si facciano pur « per quelle cause, per le quali sono e si fanno quelle che ora dicemmo ». Sul qual passo convien anco osservare, che c' è una contraddizione con quello che Aristotele dice in altri luoghi. Poichè qui Aristotele riconosce, che Platone ammetteva la necessità d' una causa motrice (τὸ κινῆσον) acciocchè ci fossero e si facessero i reali partecipanti le specie; e altrove dice che Platone non fa uso che di due cause, della *formale* (τῇ τε τοῦ τί ἐστι) e della *materiale* (τῇ κατὰ τὴν ὕλην) (Metaph. I, 6), e accusa le sue specie in molti luoghi come inette ad assegnare la causa dêl moto.

(2) Plat. De Republica, L. X, p. 596.

(3) Ibid., L. VI, p. 510; Phileb. p. 56.

(4) Tim. p. 51.

(5) Parmen. 130.

sofi più grossi e materiali, come i Cinici, lo traevano in beffa per la *mensalità*, e la *bicchierità*, e simili astratti di cui faceva uso (1).

Ma per intender meglio come molte delle obbiezioni, che Aristotele fa alle idee, riguardino le diverse opinioni de' Platonici, anzichè la dottrina che Platone insegna chiaramente nei suoi dialoghi, basterà dare un' occhiata a queste opinioni appunto.

Alcinoo le tocca dicendo, che « ai più de' Platonici non « garba esserci idee delle cose artificiali, come della lancia e « della lira, nè di quelle contro natura, come della febbre e « del colera, nè delle particolari, come di Socrate e di Platone, « e nè anche delle cose vili, come del sudiciume e della pula, « nè dei relativi, come di maggiore e superiore, per essere le « idee nozioni eterne e complete di Dio » (2).

Dalle quali ultime parole si può raccogliere l'origine logica di queste opinioni; chè si vede manifestamente i Platonici aver confuse in una quelle due questioni, che confondono anche oggidì alcuni moderni, e che è difficile a tenere costantemente separate, cioè la questione del fatto « come sono le idee alla mente umana », e la questione del ragionamento « come devano essere le idee » per rimuovere le obbiezioni che trova contro di esse la riflessione.

105. I Platonici dunque, invece di esaminare prima diligentemente il fatto, come sieno le idee alla mente umana, e stabilito bene questo, proceder poscia a cercare come si risponda alle obbiezioni, presero il metodo a ritroso e incominciarono dallo stabilire *a priori* il principio, che le idee sono nozioni eterne e complete di Dio (*εἶναι τὰς ἰδέας νοήσεις Θεοῦ αἰωνίους τε καὶ αὐτοτελεῖς*). Dal quale principio poi pretesero argomentare, che dunque non ci *doveano* essere idee di cose artificiali, nè di cose contro natura, nè di particolari, nè di cose vili, nè di relativi, e lo stesso alcuni dissero de' negativi e dei privativi: insomma dalle idee di Dio argomentarono alle idee dell'uomo,

---

(1) Vedi i passi recati addietro, Parte I, c. VII.

(2) De Platon. dogm. c. IX.

supponendo così di poter conoscere meglio, quali doveano essere le idee in Dio, e non quali fossero nell'uomo: che è per poco un voler definire *notum per ignotum*. Non avea tenuto questo falso metodo Socrate, che il primo trovò le dottrine delle idee, cercando quale fosse il punto fermo dell'umano raziocinio; e Platone da per tutto si tiene su questa via, e considera prima di tutto le essenze come si vedono nel fatto risplendere alla mente umana, onde abbiamo veduto ammettere egli altresì *essenze negative*, come quella del non essere (Nota alla facciata 412), e di quelle di *cose artificiali*, come del letto e della mensa (f. 434), e nel Parmenide n' ammette pur di *cose contro natura*, come della macchia (ῥύπος) (1), e di tutte le cose vilissime, come del pelume e del fango (θρὶξ καὶ πηλός). Dei relativi poi, come del grande e del piccolo, dell'uguale e del disuguale, del signore e del servo, del doppio, del tutto e della parte, e di altrettali relazioni, le ammette da per tutto ne' suoi scritti, e particolarmente ne fa grand' uso nel Parmenide stesso. Solo de' singolari e reali individui non ammette idee, perchè infatti non ce ne sono, essendo la realità individuante fuori dell'idea, come quella che ha soltanto una *esistenza subbiettiva*, laddove all' idea appartiene il *modo oggettivo* d'esistere e l'universalità.

Che poi tali essenze ed idee che risplendono alla mente si riducano in classi, e altre sieno compiute idee, altre *modi* (2), altre parti d'idee (3), ed altre finalmente enti dialettici (4), apparterrà anche questo ad una ricerca posteriore, e non iscuoterà per nulla la dottrina delle idee; chè in ogni caso i modi e gli elementi si vedono dalla mente nelle idee intere e complete, e gli enti puramente dialettici, benchè d'origine soggettiva in quanto sono produzioni della mente, sono nondimeno da questa formati coll' uso dell' idea o dell' essenza, che la

---

(1) Parmen. p. 130.—È poi costante dottrina di Platone, che coll' idea del bene si conosce anche il male (τὴν αὐτὴν γὰρ εἶναι ἐπιστήμην περὶ αὐτῶν), poichè degli stessi c'è una medesima scienza, come dice nel Fedone p. 97.

(2) De' *modi* noi abbiamo parlato nell' Ideologia.

(3) Delle idee elementari V. Ideologia *N. Sag. Sez. V, P. IV, C. J;* e L. III di quest' opera.

(4) Degli enti dialettici V. L. *III., N. 777.*

mente applica a ciò che non è, quasi provvisoriamente, ad uso del discorso.

Aristotele dunque, quando dice che alcuna di quelle ragioni che adducono quelli che ammettono le idee (1) sono tali, che, stando ad esse, s'avrebbero idee di quelle cose delle quali non *ripudiamo* avercene (οὐχ ὧν οἰόμεθα), come delle negazioni, delle cose corruttibili dopo corrotte, e de' relativi (2), non adduce un argomento valido contro la dottrina di Platone, ma solamente contro la dottrina d'alcuni altri, che negavano esserci idee di tali cose; i quali aveano certo il torto, se parlavano d'idee quali appariscono nell'umana mente.

106. Dice poi Aristotele, che quando alcuni presero a seguire le opinioni delle idee (τινὲς ἀκολουθήσαντες περὶ τῶν ἰδεῶν δόξαις), parlando sempre di diverse persone e di diverse opinioni, si trovarono avversi ai principî. E in prova reca due di questi principî, cioè che « la dualità è prima del numero », e i seguaci delle idee conviene che facciano per lo contrario il numero precedere la dualità (perchè, io credo, le idee sono numerose e sono numeri); e che « quello che è per sè precede il relativo », laddove i seguaci delle idee devono anteporre il relativo a quello che è per sè, perchè, com'io stimo, le idee sono essenzialmente relative e tuttavia sempiterne, e però anteriori alle cose che ne partecipano, le quali si pensano come essenti per sè (3).

Ma in quanto alla precedenza logica della dualità al numero è da considerarsi, che tali formole filosofiche discendenti da' Pitagorici involgono molti equivoci. Chè prima di Socrate non s'era trovata ancora l'arte del definire con accuratezza, e, come osserva lo stesso Aristotele, i Pitagorici non conoscevano la Dialettica (4). Onde convien chiarire prima di tutto di qual dualità si parli, ed esporre senza equivoco la sentenza di Pla-

(1) Due sono queste ragioni toccate da Aristotele: 1° la necessità che ha la scienza d'avere un oggetto immutabile, 2° il trovarsi « l'uno nei molti »; senza di che non si potrebbe concepire nulla di esistente e però nè l'uno nè i molti, come si dimostra nel Parmenide.

(2) Metaph. I, 9.

(3) Metaph. I, 9.

(4) Ibid. I, 6 — Οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον.

tone, quale ci è data da diversi passi dello stesso Aristotele. Poichè questo basterà a dimostrare che l'obbiezione aristotelica, cavata dalla priorità della diade, non ha forza contro Platone.

107. Se si parla dunque d'una dualità astratta, s'ha la dualità partecipata da tutte le dualità, e questa dualità è una, alla quale però precede l'*uno* astratto. Ma questa dualità, appunto perchè astratta, è un'idea elementare posteriore all'idea intera da cui si astrae. Ora Platone poneva come elementi di tutte le cose quell'*uno* astratto e quella *dualità* (1). De' quali partecipavano non meno le idee, che le cose reali, lasciando qui da parte le cose matematiche che tramezzavano. Diceva dunque che gli elementi delle specie, essendo queste le cause formali delle cose, erano elementi delle cose stesse (2), e però l'uno e il due trovarsi nelle idee e nelle cose.

Come l'uno e il due sono gli elementi delle idee? L'uno è considerato da Platone come la *forma*, e il due ossia la diade come la *materia* (3). Ora, sotto il nome di dualità Platone intendeva il grande e il piccolo, e sotto il nome di *uno* intendeva il puro essere (4). Infatti l'essere è uno essenzialmente, ma le sue determinazioni possono abbracciare di esso più o meno,

---

(1) Ἀρχαὶ δέ εἰσι τὸ ἓν, καὶ ἡ ἀόριστος δυάς. Alex., ap. Ch. Aug. Brandis ed. Bekker p. 567.

(2) Ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις, τ' ἀκείνων στοιχεῖα πάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. Arist. *Metaph.* I, 6.

(3) Ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν (che è la diade di Platone) εἶναι ἀρχὰς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν. Arist. Metaph. I, 6· — ὅτι αὕτη δυάς ἐστι, τὸ μέγα, καὶ τὸ μικρόν. Ibid.

(4) Avverte Aristotele, che Platone per l'uno intendeva solo l'*essenza*, l'essere puro, quando i Pitagorici intendevano per l'uno qualche altra cosa, non avendo accuratamente distinto l'*essere* da tutto il resto; chè così io credo doversi intendere le parole: Τὸ μέντοι γε ἓν οὐσίαν εἶναι, καὶ μὴ ἕτερόν γε τι ὂν λέγεσθαι ἕν, παραπλησίως τοῖς Πυθαγορείοις ἔλεγε: il che è confermato da ciò che dice in appresso, cioè che Platone poneva i numeri *praeter sensibilia*, laddove i Pitagorici faceano i numeri esser le cose stesse οἱ δ' ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα. E nondimeno parmi verosimile, che i Pitagorici privi dell'arte del definire abbiano parlato con modi equivoci, e che Aristotele, volendo ridurre le loro incerte opinioni a proposizioni rigorose, abbia recata qualche alterazione nella esposizione dei loro sistemi. A questo m'induce il vedere le troppo manifeste contraddizioni che ne risultano. Sembra

una quantità grande o una quantità piccola di essere, e quinid l'essere si moltiplicava per questa dualità del grande e del piccolo che si aggiungeva.

Il che tutto attesta lo stesso Aristotele scrivendo della sentenza di Platone così: « E poichè le specie sono cause » (formali) « all' altre cose, riputò che gli elementi di esse sieno elementi « di tutte le cose; e il *grande* e il *piccolo* come *materia* essere « principî, come *essenza* poi » (cioè come *essere*, chè questa è l'*οὐσία* universale di Platone) « lo stesso *uno*; poichè da que' prin« cipî » (il grande e il piccolo) « per la partecipazione dello stesso « *uno*, le specie son *numeri* » (1). Dal che si vede manifestamente, che secondo la dottrina delle idee di Platone, la dualità nell' ordine logico precede il numero, perchè questa è quella che moltiplica le idee; e che le idee si possano chiamare numeri viene da questa moltiplicazione, poichè il *grande* e il *piccolo* (la qual dualità platonica corrisponde all' indefinito dei Pitagorici (2)) ammette pluralità, non determinandosi misura alcuna nel concetto del grande e del piccolo. Qualunque sia pertanto questa misura, quando il grande e il piccolo partecipa dell' uno, cioè dell' essere, allora si formano numerose specie, e il numero così trovasi originato. Laonde, quando Aristotele accusa i seguaci delle idee come contraddicenti a se stessi perchè rovesciano il principio che la dualità sia anteriore al numero, non può aver in vista Platone, ma si qualche altro, se non vogliam dire che Aristotele stesso si contraddica, o che nel libro d' Aristotele abbia lavorato un' altra mano; poichè non molto prima nello stesso libro si legge in che modo Platone facesse la dualità anteriore ai numeri nell' ordine delle idee.

108. Nell'ordine poi delle cosereali accade il simigliante, posto il principio che gli elementi delle idee sieno elementi delle cose, come Platone diceva, ma certo in una maniera diversa.

---

infatti una patente contraddizione, che per li Pitagorici i numeri fossero le cose stesse, e che, come Aristotele avea detto poco prima, eglino tuttavia volessero che gli enti si formassero *per l' imitazione de' numeri*: Οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν. Arist. Metaphys. I, 6.

(1) Ibid.

(2) Τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι, τὸ δ' ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ' ἴδιον· Ibid.

Poichè il grande e il piccolo, come materia delle idee, è tutt' altro dal grande e dal piccolo come materia dei reali. Nelle idee non c' è la realità, sia ella materia corporea o spirito. Che cosa dunque ci può essere nelle idee, che sia grande e piccolo, e che costituisca quasi una loro materia? Non altro, come abbiam detto, che i termini ideali dell'essere, i quali o non limitano l'essere, e allora c' è l'assoluto grande, o il limitano più o meno, e allora c' è comparativamente il grande e il piccolo, e da questi ultimi partecipi dell'essere, cioè dell'uno, si hanno le innumerevoli idee o concetti.

Ma il grande e il piccolo de' reali è fuori dell' idea, e ciascuna idea o concetto può essere partecipata dall' indefinita realità, cioè dal grande e dal piccolo reale. Così l'idea, o concetto di uomo, se si analizza in se stessa, è composta 1° dell'essere che Platone chiama l' uno ossia l'οὐσίαν, 2° del termine dell'umanità, che è il grande comparativamente alle cose inferiori, poniamo al bruto, ed è il piccolo comparativamente alle cose superiori, poniamo all'angelo. Ma questo grande e piccolo (l' umanità), per la partecipazione dell' *uno*, cioè dell' essere ideale, è divenuto l' idea d' uomo, che è *una* anch' essa, perfettamente una.

Or quest' idea, questo nuovo uno, acquista anch' essa la condizione d' *essenza*, relativamente ad un' altra materia, ad un altro grande e piccolo inferiore, cioè al grande e piccolo della realità. Infatti niente ripugna esserci molte anime reali e molti corpi reali, che partecipino della stessa idea o essenza d'uomo; e però questa nuova dualità reale, partecipando di questo nuovo uno dell'idea o essenza d'uomo, cagiona la pluralità ossia il numero degli uomini reali; onde anche qui il numero vien dopo la dualità, e avanti la dualità c' è l'uno, che così diventa « l'uno nei molti » τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν. E che questa sia la mente di Platone, lo insegna Aristotele stesso in quelle parole: « Poichè le specie sono cause all' altre cose della stessa loro « quiddità » (forma), « alle specie poi è causa lo stesso *uno* » (1), cioè l' essere. In nessun modo adunque Platone colla dottrina

---

(1) Τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν. Metaph. I, 6.

delle idee abbatteva il principio da lui posto, che « la dualità è anteriore al numero »; e però quest' obbiezione non può andare contro Platone, ma si contro chicchessia altro (1).

109. L'altro principio, che Aristotele pretende cadere ammettendosi la dottrina delle idee, si è « che ciò che è per sè, è logicamente anteriore a ciò che è relativo ad altro »; onde vuole anche qui trovare i fautori delle idee in contraddizione con se stessi, perchè ammettono questo principio, e poi introducendo le idee vengono a far si, che il relativo sia prima di ciò che è assolutamente, τὸ πρός τι τοῦ καθ' αὑτό (2). Poichè essendo le idee anteriori alle cose, e avendo un essere relativo, si viene ad ammettere il relativo prima delle cose che sono per sè.

E che le idee sieno per la loro essenza relative, non si può negare: noi l'abbiamo dimostrato nel capitolo precedente. Ma nello stesso tempo abbiamo dimostrato ch' esse anche sono assolutamente, almeno per ciò che hanno di formale, che è l'essere, o come direbbe Platone, l'*uno*. Poichè questi due modi d'esistenza, l'assoluto e il relativo, non s' escludono (il che non intende Aristotele), ma nelle idee sono simultanei e indisgiungibilmente uniti; ed intendere la loro unificazione è lo stesso

---

(1) Non manca Aristotele pure di sofisticare sulla questione: « Se la pluralità, ossia il numero, proceda dalla materia o dalla forma ». E perchè Platone ne trova la ragione nella materia, egli si mette dall' altra parte; perocchè dopo aver detto che Platone vuole che « la dualità faccia l' altra « natura (τὴν ἑτέραν φύσιν), e ciò perchè i numeri, eccetto i primi, si gene-« rano da essa comodissimamente quasi da una cotale impronta (ὥσπερ ἔκ « τινος ἐκμαγείου) », soggiunge: « ma avviene il contrario, chè non è ragio-« nevole così: questi farsi dalla materia molte cose, e la specie ingenerare « solo una volta: ma apparisce che d' una sola materia si fa una mensa, « chi poi induce la specie, che è una, ne fa molte », e rassomiglia la specie al maschio e la materia alla femmina (Metaph. I, 6).

Patente sofisma; chè Platone parla della materia indeterminata corrispondente all'infinità de' Pitagorici, come avverte lo stesso Aristotele, chiamata perciò il grande ed il piccolo (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν); e Aristotele trae l'obbiezione da un pezzo di materia determinata. E neppur si avvede che la specie non può informare più pezzi di materia, se questi non sono più, il che è quanto dire se non ci è già quella pluralità che si vuole spiegare.

(2) Metaph. I, 9.

che intendere tutta la dottrina delle idee; poichè in essa sta il vero nodo della medesima.

110. Ora, chi vuol penetrare questa specie di mistero filosofico dee persuadersi, che ci hanno delle relazioni che assolutamente esistono nei loro termini, perchè essenziali a questi. E se questi hanno un modo di esistere assoluto, anche la relazione che è loro essenziale deve avere un modo assoluto d'esistere. Vi hanno dunque dei relativi, che assolutamente esistono. In questo fatto, ciò che è per sè, e ciò che è relativo ad altro non hanno un ordine di subordinazione, e non si può dire che ciò che è per sè sia anteriore a ciò che è ad altro, nè ciò che è ad altro a ciò che è per sè; ma tutti e due que' modi sono insieme ed appartengono alla stessa cosa senza priorità o posteriorità, perchè le sono ugualmente essenziali, e l'uno non istà senza l'altro; che è il sintesismo dell'essere. Questi sono quei due modi, di cui abbiamo parlato nel libro terzo, e che abbiamo chiamato anoetico e dianoetico (* N. 778 e segg. *). Chè, come vedemmo, l'essere non sarebbe se non fosse per sè manifesto; e come la parola *essere* esprime il modo assoluto d'esistenza, così la parola *essere per sè manifesto* esprime il modo relativo all'intelligenza. Infatti, se questi due modi non fossero nell'essere, in niun'altra cosa si troverebbono. Poichè dunque si distinguono, convien pure che si trovino nell'essere. Quello poi che fa difficoltà, e ritarda l'assenso a questa dottrina, è che non si suole considerare il modo relativo, nella sua fonte, cioè nell'essere stesso. In quella vece, si crede di conoscere l'essenza di questo modo relativo, tenendo sott'occhio le relazioni che passano tra gli enti contingenti e sensibili. I quali, essendo l'uno fuori dell'altro, egli è chiaro che prima si concepiscono come essenti, e poi si pensa alle relazioni che l'uno ha coll'altro, e da questo si forma come universale il principio « ciò che è per sè, è logicamente prima di ciò che è ad altro ». Ma la derivazione di questo principio pecca di quel peccato originale di quasi tutti i principî, onde, per dire il vero, s'infarcì sino al presente l'Ontologia: chè per lo più si pretese, che ciò che si vedeva essere costante negli enti materiali dovesse essere universale per tutti gli enti senza eccezione, ed anzi per tutto l'essere. Oramai conviene smettere

questa maniera troppo gretta di ragionare, e prendere i principî ontologici dalla contemplazione dell'essere stesso, e non da un minimo di essere. In tal modo ne' visceri stessi dell'essere si rinverrà la relazione, e questa sarà altrettanto assoluta quanto l'essere che è per sè, e in sè, e da sè. Nè qui si ritroverà inconveniente, che il relativo non sia posteriore all'assoluto, per la ragione detta, che l'inconveniente c'è quando la relazione passa tra due enti che, per ciò appunto che sono due, si concepiscono prima di essa. Poichè all'incontro l'essere essendo uno, la relazione è contenuta nello stesso essere, cioè è tra le sue forme, in ciascuna delle quali c'è tutto e il medesimo essere (* L. III, Sez IV, C. I–VI *), onde l'essere sotto una forma è relativo a sè stesso sott'altra forma, e qui la relazione e la forma è il medesimo; poichè tali forme sono appunto relazioni primitive ed essenziali all'essere. Così, per quello che riguarda il discorso presente delle idee, il principio è questo, « che l'essere per essenza è manifesto a se stesso »: onde quando si dice essere, si dice tutto l'essere in un modo assoluto, nel che si comprende anche l'essere manifesto che gli è essenziale; e quando si dice manifesto a se stesso, si dice l'essere per modo relativo e ancora si dice tutto l'essere, comprendendovi l'essere assoluto; poichè è quest' essere assoluto il manifesto. Così non può essere prima l'essere assoluto del relativo, nè il relativo prima dell'assoluto, poichè non potrebbe essere assoluto senz'essere così relativo, nè potrebbe essere così relativo senz' essere assoluto.

111. Questo ragionamento non vale solo parlandosi dell'essere assoluto, che non ispetta al discorso presente, essendo l'oggetto della Teologia; ma appartiene anche all'essere indeterminato, e alla dottrina ontologica dell'essere, la quale si trae da quelle determinazioni dell'essere che gli danno i suoi termini impropri, e da questi si argomenta. E però anche nell'essere ideale noi riconoscemmo, nel capitolo precedente, congiunti insieme il modo assoluto e il modo relativo, l'essere (anoetico) e l'essere manifesto (dianoetico). Ora posciachè tutte le idee o concetti, come vedemmo, sono sempre l'identico essere ideale più o meno e diversamente determinato, risulta che a ciascuna idea si può applicare lo stesso principio, e in ciascuna però c'è adunato

il modo assoluto, e il modo relativo di essere, l' un de' quali non precede l'altro; poichè l'uno non si concepisce pienamente senza l' altro.

Se in quella vece questi due modi si dividano, e all'idee si dia l'uno solo di essi, l'assoluto solo o il relativo solo, in tal caso i nemici delle idee hanno buon gioco, e possono disputare con vantaggio contro di esse; ed è su questo, che si fece forte Aristotele imputando alla dottrina delle idee l' assurdo, che il relativo precedesse l'assoluto; il che non ha alcuna forza contro Platone, ma solo contro altri che incautamente diedero alle idee il solo modo relativo, come sembrano indicare le stesse parole aristoteliche: *ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρός τι ποιοῦσιν ἰδέας* (1). Platone, dove introduce Parmenide a parlare contro le idee, adopera egli stesso questo artificio. Poichè Parmenide conduce prima Socrate a dare alle idee un'esistenza puramente relativa, o alla mente, convertendole in semplici nozioni soggettive, o alle cose, convertendole in semplici esemplari delle medesime; e dalla prima ipotesi trae l' assurdo, che le cose partecipando delle idee sarebbero tutte intelligenti, se le idee fossero nozioni; dalla seconda ipotesi che fossero puramente esemplari, trae l'assurdo, che ci vorrebbero altre idee per conoscere la similitudine dell' esemplare e della copia, e così s'andrebbe all'infinito moltiplicando gli esemplari. Passa di poi a considerare le idee come aventi un' esistenza puramente assoluta, e da questa ipotesi trae un altro assurdo, che la mente non ne potrebbe più partecipare, e nè tampoco le cose, e però nè la mente potrebbe conoscerle, nè le cose essere per esse conosciute. Dal che risulta per sè quello che Platone non dice espressamente, che le idee debbono ad un tempo ed essere in un modo assoluto, ed essere in un modo relativo.

112. Ma rimettiamo sotto gli occhi dei lettori questo nobilissimo brano di Platone.

« Ma forse, dice Socrate, ciascuna di queste specie è una « certa nozione, e non può essere altrove che negli animi; « chè a questo modo ciascuna sarebbe una, nè accaderebbero « gl' inconvenienti che tu dicevi ».

---

(1) Metaph. I, 9.

Questa è la prima ipotesi; poichè se le idee sono pure nozioni, hanno una esistenza puramente relativa alla mente, come gli accidenti hanno un' esistenza puramente relativa alla sostanza. A cui Parmenide:

« Che dunque? (dice) ciascuna nozione è una? Ma la no-
« zione è nozione di nulla? ».

« Impossibile.

« Anzi di qualche cosa.

« Di qualche cosa certo.

« Di ciò che è, o che non è?

« Di ciò che è.

« Non forse di quell' uno, che la detta nozione raccoglie in
« tutte le cose e intende essere una sola idea?

« Al tutto.

« E ancora, questa cosa, che s' intende esser uno, non sarà
« sempre la medesima specie in tutte le cose.

« Anche questo par necessario.

« Che ne segue? dice Parmenide. Non divien forse neces-
« sario, che partecipando l'altre cose della specie, ogni cosa sia
« composta di nozioni, e così tutte le cose intendano? Ovvero,
« che le nozioni sieno prive di ogni notizia? ».

Dalla quale ragione Socrate rimane scosso a buon diritto, chè con essa chiaramente veniva dimostrato, che le idee non potevano avere una esistenza puramente relativa alla mente come le nozioni, che sono atti dell'intendimento. Poichè queste nozioni dovevano far conoscere le cose esistenti, e propriamente ciò che ci era di uno in molte di esse: l'oggetto dunque inteso per mezzo di queste nozioni era l'uno nei molti, ossia il comune nelle cose, e quest' uno inteso ne' molti era l' idea. Quest' uno dunque, oggetto dell'intelletto, era nelle cose, che perciò si dicevano partecipare delle idee, nè Socrate il negava o poteva negarlo. Quest' oggetto conosciuto dunque, che era veduto dalla mente nelle cose, e che dicevasi idea (poichè l'idea non è, secondo Platone, che ciò che le cose hanno di uno veduto dalla mente), se si fosse ridotto ad essere nulla più che una nozione, che è quanto dire un puro atto dell' intelletto, l' uno, ossia il comune che è nelle cose, doveva essere un atto intellettivo, il che era un dare l'intelligenza alle cose stesse. Ond'è impossibile

spiegare la cognizione per via di semplici nozioni senz'accordare altresì all'intelletto un oggetto ideale diverso dalla nozione. Socrate dunque sentì la forza dell'argomento, e tentò l'altra ipotesi, che le idee fossero puramente esemplari delle cose, cioè che avessero una esistenza puramente relativa sì, ma non più alla mente, sibbene alle cose stesse.

113. « Ma neppur questo, dice, è ragionevole. Pure or mi sem« bra, o Parmenide, che l'ottimo partito sia, che queste specie « esistano nella natura come esemplari. L'altre cose poi assomi« gliarsi a queste ed essere simulacri, e non partecipare delle « specie in altro modo, se non in quanto si fanno simili ad « esse.

« Se dunque c'è qualche cosa, che, come tu di', sia simile « alla specie, è egli possibile che pure la specie non sia simile « alla cosa che si è fatta a lei simile, in quanto le si è fatta si« mile? O si può pensare che il simile non sia simile al simile?

« No certo.

« Ora il simile non è necessariamente partecipe della specie « medesima, di cui è partecipe quello a cui è simile?

« Necessariamente.

« Ma ciò, di cui i simili partecipando diventano simili, non è la medesima specie?

« Indubitatamente.

« Dunque niuna cosa può essere simile alla specie, nè la « specie ad essa, perchè ne verrebbe, che oltre la stessa specie « ne sorgerebbe sempre un'altra; e se ella fosse simile a qual« che altra cosa, un'altra di nuovo; nè questo progresso ces« serebbe mai, che anzi s'affaccerebbe sempre una nuova « specie, se si pone che la specie sia simile a ciò che di essa « partecipa.

« Verissimo.

« Dunque l'altre cose non partecipano della specie per via « di similitudine, ma si dee cercare ancora qualche altro modo « di partecipazione.

« Apparisce ».

E nel vero, il concetto di puro esemplare dato alle idee involge contraddizione, poichè i vocaboli relativi di esemplare e di copia (ὁμοιώματα *assomigliati*) da una parte sono puramente

relativi, e dall'altra suppongono due esistenti per sè, tra cui passi la somiglianza. E se si ammetton questi due, l'uno de' quali si fa simile all'altro, convien dire che l'idea di somiglianza, con cui si conoscono simili, non sia nè l'uno nè l'altro di essi, onde l'idea di somiglianza non può essere l'esemplare stesso, e però le idee non ponno essere puramente esemplari (παραδείγματα).

E con questo si deve spiegare, a mio credere, quel passo di Aristotele contro le idee, nel quale dice che, tra le ragioni più squisite che furono adoperate a provarne l'esistenza, alcune fanno delle idee qualche cosa di relativo, alcune poi « dicono il terzo uomo » (οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν (1)).

Questo terzo uomo fu spiegato in diversi modi dai commentatori. Ma a me pare assai chiaro che venga a dire così: se ci è un uomo ideale, come si dice, e un uomo reale, conviene che l'uno somigli all'altro; e per conoscere questa reciproca somiglianza di quei due uomini si dovrà ricorrere ad una misura o tipo comune, e quindi ci sarà un terzo uomo, non basteranno due: il che ci porterebbe all'infinito facendo lo stesso ragionamento sui tre uomini (2).

È vero, come fu osservato da qualche commentatore, che Aristotele ritocca questo argomento contro le idee anche in appresso; onde si vuol dare al terzo uomo un'altra significazione. Ma conveniva avvertire, che di poi ne parla sotto altro aspetto. Poichè il discorso, che nel primo dei Metafisici fa Aristotele contro le idee, ha due capi: nel primo accampa le difficoltà contro le ragioni trovate per provare che le idee sono; nel secondo le ragioni contro i diversi modi, coi quali si pretese che le cose partecipassero delle idee, dimostrandoli tutti impossibili (3), e secondo questo aspetto ritorna l'argomento del progresso all'infinito, che ne verrebbe quando si dovesse ammettere qualche specie comune all'idea ed alla cosa. Che anzi qui stesso si vede una nova analogia tra le ob-

(1) Metaph. I, 9.

(2) Metaph. I, 9.

(3) Questo secondo capo incomincia colle parole: Κατὰ δὲ τὸ ἀναγκαῖον, καὶ κατὰ τὰς δόξας τὰς περὶ αὐτῶν, εἰ ἔστι μεθεκτὰ τὰ εἴδη.

biezioni di Aristotele, e quelle che Platone mette in bocca di Parmenide; poichè anche Parmenide trae in campo due volte la stessa obbiezione: la prima, quando parla della difficoltà che s'incontra a spiegare come le cose partecipino delle idee (1); la seconda, quando mostra non poter essere le idee de' meri esemplari (2).

114. Venuto dunque a questo, Parmenide volge il discorso a dimostrare, che s'incontrano del pari conseguenze assurde quando, invece di dare alle idee una esistenza puramente relativa o alla mente o alle cose, si dia loro una esistenza puramente assoluta e propria. Ed ecco come ragiona.

« Io stimo, o Socrate, che nè tu, nè un altro qualunque che « ammetta di qualunque cosa esistere per sè una certa essenza, « concederà che questa sia in noi.

« E in che modo, dice Socrate, sarebbe allora per se stessa?

« Parli bene, disse, e però le idee, quali si sieno, sono quello « che sono tra loro, ed hanno una esistenza relativa a sè « stesse, ma non a quelle cose che sono presso di noi, o si- « mulacri o come ch' altri le chiami, delle quali essendo noi « partecipi, ci soprannominiamo con ciascuna di esse. Quelle poi « che sono presso di noi, essendo a quelle omonime, sono del « pari rispetto a sè e non alle specie, e quante così si no- « minarono, non da queste, ma da se stesse similmente si « nominarono.

« Che vuoi dire? disse Socrate.

« Poni, disse Parmenide, che alcuno di noi fosse signore o « servo di chicchessia, e che non fosse servo del padrone per- « chè padrone, nè quegli che è signore fosse signore del « servo perchè servo, ma che essendo uomo fosse l'una e l'altra « cosa come uomo. All' incontro la stessa signoria fosse ciò « che è relativamente alla stessa servitù, e di novo la stessa « servitù fosse egualmente ciò che è della stessa signoria: ma « non si riferissero punto le cose che sono in noi a queste, « nè quelle che sono costì a noi; ma, siccome dissi, queste « sono di sè e da sè; e quelle che qui sono similmente sono « rispetto a se stesse. Intendi tu ora quello che dico?

(1) P. 132.
(2) P. 132, 133.

« Pienamente l'intendo, disse Socrate.

« Dunque, disse, anche la scienza stessa, appunto perchè « scienza, sarà scienza di ciò stesso di cui è la verità.

« Non può essere altramente.

« Di novo, qualunque scienza che è, appunto perchè è, sarà « scienza di alcune di quelle cose che sono.

« Anzi sì.

« Ora, la scienza che è presso di noi, non sarà scienza di « quella verità che è presso di noi? E ancora, di ciascuna di « quelle cose che son presso di noi, non accadrà che ci sia « una scienza?

« Necessariamente.

« Or tu asserisci nondimeno, che nè noi abbiamo le stesse « specie, nè queste possono essere presso di noi.

« Non possono davvero.

« Ma i singoli generi non si conoscono colla specie della « scienza?

« Sì.

« La quale specie noi non l'abbiamo.

« Certo no.

« Niun genere dunque da noi si conosce, non essendo noi « partecipi della specie della scienza.

« Non pare.

« Dunque ci resta ignoto lo stesso bello e lo stesso buono, « e in fine tutte le cose che noi supponiamo che siano idee.

« Risica.

« Ma considera una cosa più grave ancora.

« E che?

« Confessi tu, che se ci è lo stesso genere della scienza, « esso deva essere cosa molto più squisita di questa nostra « scienza, e la stessa bellezza e l'altre essenze in egual modo?

« Già.

« E se v'ha alcun'altra cosa che partecipi della stessa « scienza, non diresti tu, che niun altro che Dio si abbia la « scienza squisitissima?

« Di necessità.

« Iddio dunque, che pur comprende la stessa scienza, potrà « egli conoscere queste cose nostre?

« Perchè no ?

« Perchè, disse Parmenide, noi abbiamo già confessato, o
« Socrate, che la virtù, che hanno quelle specie, non l'hanno
« riguardo alle cose nostre, nè le cose nostre riguardar
« quelle, ma l'une e le altre riferirsi solo a sè medesime.

« L'abbiamo veramente confessato.

« Dunque se presso Dio sta la stessa signoria suprema e la
« stessa squisitissima scienza, non potrà mai quella signoria
« essenziale signoreggiarci, nè quella scienza essenziale cono-
« scere noi, o checchessia delle cose nostre. E così pure noi
« similmente non signoreggeremo menomamente gli Dei col
« nostro impero, nè apprenderemo colla nostra scienza al-
« cun che di divino, ed essi pure per la ragione stessa non
« saranno nostri signori, nè essendo Iddii vedranno le cose
« umane. E non sembrerà questo un discorso molto maravi-
« glioso, se altri venga a privare Iddio della cognizione ? Que-
« ste cose pertanto, o Socrate, disse Parmenide, e molte altre
« sopra di queste, convien che accadano alle specie, se queste
« sono idee delle cose, e taluno definisse ciascuna di esse da
« sè. Onde chiunque ascolta queste cose vacilla, e dubita non
« forse le idee sieno un bel nulla, o se pur sono, devano ri-
« manere ignote alla umana natura, di modo che chi ne parla
« sembri bensì che dica qualche cosa, ma poi tosto paia aver
« detto qualche cosa di mirabile e d'incredibile, come poco fa
« si fece manifesto; e bisognarci un uomo molto ingegnoso a
« comprendere che cosa sia ciò che è per sè genere di alcuna
« cosa, e la stessa essenza per sè di ciascuna cosa; ed essere
« impresa d'uomo ancor più mirabile il potere, dopo avere trovate
« queste cose, insegnarle altrui discernendole tutte a suffi-
« cienza.

« Convengo, o Parmenide, disse Socrate, che quello che tu
« dici mirabilmente consuona al mio modo di pensare.

« Eppure, disse Parmenide, se taluno, scosso dagli antidetti
« ragionamenti, rimova le specie delle cose esistenti, e non
« distingua la specie stessa di ciascuna cosa, non saprà più
« dove dar la testa, perchè non potrà più ammettere che l'idea
« di ciascuna cosa esistente si rimanga sempre la stessa, e
« così rovescierà dal fondo anche la facoltà del ragionare ».

115. Le quali ultime parole dimostrano che Parmenide non voleva distruggere la dottrina delle idee, perchè anzi riconosce, che senza le idee delle cose esistenti e la distinzione tra loro non c'è più nè il pensiero, nè il ragionamento; ma voleva mostrare che una tale dottrina involge molte e gravissime difficoltà a ben intendersi e a comunicarsi altrui. E tra queste difficoltà, quelle che nascono dal sembrare talora che le idee devono avere soltanto un'esistenza relativa alla mente o alle cose, rendendo quella conoscente e queste conosciute: talora poi dal sembrare che abbiano un'esistenza assoluta in sè stesse. Chè nell'uno e nell'altro caso non se ne esce, non potendosi intendere che abbiano una sola esistenza relativa: poichè allora o sarebbero semplici nozioni della mente, e le cose conosciute, che appunto in quanto sono conosciute sono idee, sarebbero nozioni e però atti d'intelligenza; o sarebbero esemplari, e però ci vorrebbe un'altra idea per assicurarci della somiglianza tra l'esemplare e la copia (1), cioè ci vorrebbero esemplari di esemplari all'infinito. Ma nè manco si può intendere che le idee abbiano una esistenza soltanto assoluta, perchè in tal caso non potrebbero per la loro essenza d'idee illustrar la mente e far conoscere le cose.

E del pari Aristotele trae una delle sue obbiezioni dal supporre che le idee abbiano soltanto un'esistenza assoluta, quando dice, che « quelli che pongono le idee, da prima cercando di « cogliere le cause di questi esistenti, introdussero come cause « altre cose eguali in numero a questi, come se chi, volendo « numerare, credesse di non potere, essendoci più poche cose, « e le fa più, e così le numeri » (2). Onde vuol conchiuderne, che le idee non sono altro che un imbarazzo maggiore a spiegare le cause delle cose, altro non facendosi coll'introdurle che aumentare le cose da spiegarsi. Il quale argomento sarebbe efficace se le idee fossero talmente esistenti in sè, che potessero sussistere senza nessuna relazione colle cose, perchè in tal caso non si avrebbe fatto altro che moltiplicare il numero delle cose. Ma se all'incontro nè le cose possono esistere

(1) V. *N. Saggio*, N. 1114-1116.
(2) Metaph. I, 9.

o intendersi senza le idee, nè le idee possono stare in sè senza le cose, considerate queste nella loro possibilità (e vedremo in appresso dove le cose in quanto sono possibili esistono); in tal caso cade del tutto l'obbiezione d'Aristotele. Che se la cosa è diversa dalla sua causa, ovunque egli prenda questa causa, coll'introdurla accrescerà certamente il numero delle cose, e tuttavia non avrà reso con ciò più difficile il problema, quando anzi l'avrà sciolto. Platone dunque nel Parmenide avea già prevenute tutte coteste obbiezioni, che si traggono dalla falsa supposizione che l'idee abbiano un'esistenza o solamente assoluta, o solamente relativa.

116. Laonde, dalle cose che abbiamo vedute contenersi in quel dialogo dobbiamo raccogliere le seguenti conclusioni:

1.° Le idee non si possono negare senza distruggere il pensiero ed il ragionamento;

2.° Esse devono avere una congiunzione colla mente acciocchè questa sia mente, cioè possa pensare e ragionare, e nello stesso tempo devono avere una congiunzione colle cose, acciocchè queste sieno intelligibili: senza quest' unione delle idee colla mente ad un tempo e colle cose, le idee non sarebbero idee, poichè sono idee in quanto fanno conoscere, e però nell'essenza stessa delle idee si contengono tali relazioni: le idee dunque hanno per la loro propria essenza un'esistenza relativa, ossia non si possono concepire separate dalla mente, e da ciò che fanno conoscere;

3.° Ma nello stesso tempo le idee, queste entità relative, hanno un'esistenza assoluta, cioè esse sono essenzialmente distinte dalla mente a cui si riferiscono, e dalle cose che fanno conoscere, cioè dalle cose finite (perchè l'essere assoluto e infinito non si conosce per una idea, ma per sè stesso, ed egli è poi il fonte delle stesse idee). E quindi, quando Aristotele parlando de' relativi dice « che di questi non diciamo che ci sia per sè genere », che è lo stesso che dire specie o idea (ὧν οὔ φαμεν εἶναι καθ'αὑτὸ γένος (1)), egli mostra di non conoscere quella maniera di relativi, che sono per sè in quanto costituiscono l'essenza di quello che è per sè.

(1) Metaph. I, 9.

Svanisce dunque intieramente con ciò l'obbiezione aristotelica, che ammettendosi le idee platoniche « quello che è ad altro sarebbe prima di quello che è per sè », obbiezione che non vale contro Platone, ma contro quelli che fanno le idee puramente relative, ai quali convien dire che alluda Aristotele colle parole: Οἱ μὲν τῶν πρός τι ποιοῦσιν ἰδέας.

CAPITOLO VII.

CONCLUSIONE DELLA PRIMA QUESTIONE.

117. Vedesi dunque da tutto questo, che dalla parte della idea, ossia dell'oggetto della mente, cessa ogni difficoltà al concepire ch'ella abbia un'esistenza che involge in sè la necessità d'esser ella presente a una mente, e che questa necessità non le toglie punto l'essere per sè distinta dalla mente.

Poichè il modo di esistere per sè, e il modo d'esistere relativo ad un altro non s'escludono, e possono entrare tutti e due ad un tempo in una sola essenza.

Quello che impediva di riconoscere questo vero alla mente, si era il non abbastanza conoscersi la natura della relazione e dei relativi.

E la difficoltà di conoscersi la natura dei relativi in tutta la sua estensione viene da questo, che gli uomini considerano esclusivamente le cose che loro cadono sotto i sensi nella loro esistenza subiettiva o estra-subbiettiva, la quale è per sè, e non

. . . .
. . . .
. . . .

PARTE III.

. . . .

CAPITOLO VI.

ALL'ESSERE MANIFESTANTE APPARTENGONO LE ESSENZE DELLE COSE.

ARTICOLO I.

SI PROVA.

118. L'essenza delle cose, come abbiam detto, è la loro *quiddità* (1), cioè la risposta alla domanda *quid est*, che cosa è? Ora, per poco che alcuno consideri, si accorge che di ogni entità contingente l'uomo può sapere che cosa sia, senza sapere tuttavia ch'ella sia realizzata. Ogni qualvolta si ha l'idea di una cosa, si sa che cosa è, a tal che si può in qualche modo definire; e tuttavia la cosa potrebbe egualmente sussistere e non sussistere (2). Dunque la mera essenza delle cose contin-

---

(1) *Essentia et quidditas idem omnino est, solumque etymologia nominum est diversa.* Suarez, Disputat. Metaphys., Disp. II, sect. IV.

(2) Questa verità fu veduta universalmente da' filosofi, benchè non tutti la esprimessero con egual chiarezza, proprietà e costanza. Avicenna diceva, che la parola *ente* significa un *accidente* comune a tutte le cose esistenti (Ved. S. Th. in IV Metaph. com. 4; in X, com. 8). La parola *ente* era qui presa da Avicenna per la reale sussistenza, e così la proposizione sottosopra è vera, purchè si restringa alle cose contingenti. Soto (Log. cap. IV) nega che l'*ente* sia un predicato accidentale delle cose come voleva Avicenna, perchè, dice, egli è anzi l'atto sostanziale; ma consente che non sia

genti non involge la loro sussistenza, non è, come dicevamo, la sussistenza che ce ne faccia conoscere la quiddità, ma la loro quiddità stessa presente alla nostra mente è l'essere che le manifesta. L'osservazione adunque, l'osservazione ontologica dimostra che le essenze delle cose contingenti appartengono all'essere manifestante, sotto la quale relazione acquista il nome d'idea.

119. Questa è dottrina evidente insegnata dal maggiore e più saldo filosofo che avesse mai l'Italia, l'Aquinate. Egli dice chiaramente, che l'essenza è ciò che vien significato dalla definizione (1). Ora la definizione della cosa contingente non contiene la sussistenza della cosa, perocchè la cosa ritiene la stessa definizione tanto se sussiste, quanto se non sussiste. L'essenza dunque delle cose contingenti appartiene al mondo delle idee.

L'Aquinate esprime ancora più chiaramente il suo pensiero dove dice che « l'essenza è ciò di cui l'essere è l'atto » (2). L'essere come atto è il reale; perciò l'essenza non ha in sè questo atto, ella dunque è in potenza, è la possibilità della cosa. Dove convien sempre ritenere, che tutte le essenze

---

un predicato *essenziale* o *quidditativo*, prendendo anch'egli l'ente per la sussistenza reale delle cose; e dimostra che l'ente (la realità) è fuori della quiddità delle cose (contingenti) anche coll'autorità di S. Tommaso (S. I, Q. III, art. IV, V. Contra Gent. Lib. I, c. XXV, XXVI). Nella quale sentenza del filosofo spagnolo abbiamo di più la distinzione fra l'*essenza* e la *sostanza*; ma non senza qualche confusione, perchè la sostanza è presa come sostanza sussistente; laddove la parola sostanza significa egualmente la sostanza sussistente e la sostanza possibile (essenza della sostanza, essenza sostanziale). Il Cardinal Gaetano (*De Ente et essentia* C. IV) aveva insegnato presso a poco la stessa dottrina. Lo Suarez finalmente sostiene, *absolute esse dicendum existere* (preso per sussistere) *non esse de ESSENTIA creaturae, quia potest illi dari et auferri, et ita non habet necessariam connexionem cum existentia creaturae, praecise concepta, sub qua ratione est invariabilis, et necessario dicitur de unaquaque re cujus est essentia.* Disputat. Metaph. Disp. II, Sect. IV.

(1) S. I, Q. III, art. III; Q. XXIX, art. II, ad 3.m; Quodlib. II, art. IV; Ibid. III, art. IV, ad 1.

(2) S. I, Q. XXXIX, art. II, ad 3.m; In I Sent. Dist. XXIII, Q. I, art. I.

delle cose si riducono, come abbiam veduto, a una sola, cioè all'*essere universale*, il quale riceve nome di generale o speciale essenza quando lo spirito che lo contempla limita il suo atto a conoscere in lui le entità reali e i loro vestigî e segni.

ARTICOLO II.

SE I SEGUACI DELLA ESPOSTA SENTENZA SI POSSANO DIRE IDEALISTI.

120. Attesa la precedente sentenza di S. Tommaso, Gugliemo Tennemann, nel suo *Compendio della storia della filosofia*, ripone il Santo Dottore fra gl' idealisti, scrivendo di lui così: « Egli era idealista, e considerava l'oggetto dell' intelligenza, o la forma astratta delle cose, come la loro essenza originale (1) ».

Ma questo è abuso della parola (2) *idealista*, la quale significa la setta di quei filosofi che negano la realità de' corpi od altre realità, riducendo le realità alle idee. Laonde, quantunque S. Tommaso riconosca che l' essenza è ciò che s' intuisce nell'idea, ond'anco definisce l'essenza « ciò che viene significato dalla definizione » (3); tuttavia egli è ben lontano dal negare la realità de' corpi od ogni altra realità. Che anzi, paragonando il reale all'ideale, considera quello che nel suo linguaggio è chiamato *essere* come l'atto; e l'*essenza* rispettivamente come la potenza, o per dir meglio, la possibilità; onde un'altra definizione che dà il Santo Dottore dell'essenza così: *Essentia est*

---

(1) V. § 264; ediz. milanese 1832.

(2) Allo stesso modo si applica assai male la denominazione di *razionalisti* a quelli che non vogliono distrutta l'efficacia della ragione umana, benchè riconoscano l'esistenza o la necessità della divina rivelazione. A noi stessi fu applicato un titolo così improprio dal Sig. F. Labis nell' *Esame* che pretende aver fatto della nostra teoria, copiando Vincenzo Gioberti, invece di darsi la cura di studiare quanto noi abbiamo scritto (V. *Société Littéraire de l'Université Catholique de Louvain, Choix de Mémoires*, III, Louvain 1845). La voce *razionalisti* è dunque da applicarsi a coloro solamente, che distruggono il lume sovrannaturale, tutto attribuendo e riducendo alle forze della naturale ragione.

(3) S. Th. S. I, Q. III, art. III; Q. XXIX, art. II, ad 3.m.

illud, cujus actus est esse (1); la quale consuona a capello con ciò che noi diciamo, cioè che l'essenza, la quale è ciò che s'intuisce nell'idea, è la possibilità della cosa (contingente), ed è l'essere iniziale che viene a completarsi col suo atto reale, pel quale l'essenza rimane realizzata ed ultimata nella mente.

Secondo la qual dottrina ancora S. Tommaso insegna, che i *particolari* (contingenti) sono fuori dell'*essenza* (2). E veramente nell'idea di una cosa qualsiasi non si vedono i diversi individui, nei quali quell'idea può essere realizzata; onde i particolari individui appartengono per primo all'ordine della *realità*, e nascon da questa, nè hanno la loro ragione sufficiente nella semplice idea della cosa. Ed egli è per questo, che noi abbiam già detto, ogni idea qualsiasi essere una specie, cioè la base d'una specie, ossia quel lume, pel quale non si conosce già l'individuo nella sua particolare sussistenza, ma si conosce ogni individuo, tutti gl'individui senza numero che venissero realizzati da un agente reale che n'avesse il potere, ciascuno come fosse unico, senza avere nella idea un modo da distinguerli infra loro (3).

121. E qui potrebbe cadere la questione « se il proprio appartenga agli accidenti », della quale sentenza si dimostra l'Aquinate (4). A cui noi rispondiamo, che se s'applica la parola proprio all'essenza stessa delle cose, ogni essenza è propria, e questo proprio non è nè accidentale nè sostanziale, ma *essenziale*. Se poi s'applica il proprio ai reali, diciamo che nulla v'ha in essi di veramente proprio se non la stessa loro *realità*,

---

(1) S. Th. S. I, Q. XXIX, art. II, ad 3.^m Cfr. in I Sentent, Dist. XXIII, Q. I, art. I. Alla parola essere S. Tommaso applica tre significati. Talora la prende a significare l'*essenza* (essere ideale), talora l'*atto dell'essenza* (essere reale), talora la *verità della proposizione*. S. I, Q. III, art. IV, ad 2.^m; in I, Sent., Dist. XXXIII, Q. I, art. I, ad 1.^m È dunque da notarsi accuratamente, che S. Tommaso intende di parlare dell'essere reale, ogniqualvolta piglia l'essere a significare l'atto dell'essenza, e che quest'essere è anche da lui detto l'*atto ultimo* partecipabile da tutte le essenze. Quaest. Disput., De Anima, art. VI, ad 2.^m

(2) De Ente et Essentia.

(3) Si parla d'individui in tutto uguali: chè se non fossero uguali, risponderebbero a due idee e non ad una sola, come noi supponiamo.

(4) Contra Gent. Lib. I, c. XXXII, 3.

e quindi che ove il reale è necessario (Iddio), in tal caso il proprio non può essere accidentale, ma ove il reale di cui si parla è contingente anche il proprio è accidentale, perchè è accidentale la realità stessa che lo costituisce.

CAPITOLO VII.

IN CHE SENSO L'ESSERE MANIFESTANTE DICASI UNIVERSALE.

122. Un'altra qualità dell'Essere manifestante è l'universalità. Egli dicesi universale non già perchè in se stesso considerato come ente non sia uno, e in questo senso, particolare. L'unità è propria d'ogni ente concepibile. Alcuni, non intendendo in che consista l'universalità dell'essere manifestante, l'hanno negata come assurda, senza fare attenzione alla maniera in cui noi l'abbiamo spiegata, che è appunto quella in cui l'hanno sempre intesa i filosofi più illustri. Dicesi adunque universale unicamente perchè egli è il mezzo necessario a conoscere tutte le cose. Questa parola *universale* adunque esprime una relazione dell'essere manifestante, colle cose manifestate: e questa relazione non è scoperta se non dalla riflessione del filosofo, che è pervenuto a raffrontare insieme l' Essere manifestante colle cose manifestate, e a rilevare che quello è il mezzo di conoscere queste. Laonde questa relazione non cade propriamente così distinta, da potersi enunciare nell' intuizione dell' essere stesso; perocchè l' uomo ha tre passi di sviluppo avanti di pervenirvi: 1.° intuisce l'essere, senza sapere che sia mezzo di conoscere; 2.° adopera l'essere qual mezzo di conoscere, senza riflettere alla relazione di quel mezzo al fine; 3.° riflette a questa relazione, giacchè altro è l'adoperar un mezzo ad un fine, e altro è il riflettere sulla sua qualità di mezzo e astrarre questa qualità, e così astratta enunciarla e ragionarne. Quest'ultimo passo il fa soltanto la filosofia.

. . . .
. . . .
. . . .

CAPITOLO XI.

IN CHE SENSO L'ESSERE MANIFESTANTE SI DICA FORMA DELLA POTENZA CONOSCITIVA.

* ARTICOLO I. *

L'IDEA DI ESISTENZA È LA FORMA DI OGNI COGNIZIONE.

125. Stabilito adunque, che la notizia che ha l'uomo per natura è quella dell'esistenza senza alcun'altra determinazione, consegue che l'esistenza così intuita dalla mente (Essere manifestante) sia pura forma di cognizione sénza alcuna materia.

E veramente che cosa intendiamo noi per forma della cognizione? che cosa per materia?

Per forma della cognizione intendiamo quell'elemento, pel quale la cognizione è cognizione, pel quale ogni cosa cognita è cognita. Questo elemento dunque non può mancare in niuna cognizione, in niuna cosa cognita. Di più, questo elemento dee essere cognito per sè stesso, e non per qualche altro mezzo che lo renda cognito, poichè è egli stesso quello che fa sì che qualsivoglia cosa sia cognita. Dee dunque esser noto immediatamente, per sè noto. Ora in ogni nostra cognizione niente si conosce, se non si conosce l'esistenza; perocchè ogni cosa nota non è altro, che cosa della quale si conosce l'esistenza (possibile) e le determinazioni. Ma ciascuna delle stesse determinazioni non si conosce, se non si conosce la sua esistenza possibile; e il conoscerle è lo stesso che il conoscerle esistenti nella loro possibilità. Dunque ogni conoscere è conoscere l'esistenza almeno possibile, ogni conosciuto è conosciuto perchè si conosce la sua possibile esistenza. Dunque l'esistenza ideale ossia possibile, ovvero l'idea di esistenza, che è il medesimo, è la forma di tutte le cognizioni.

Or che cosa è dunque la materia delle cognizioni? La materia delle cognizioni sono le determinazioni dell'esistenza, o ideali, o reali, o morali. E materia qui significa ciò che è conosciuto e che non fa conoscere, ciò che ha bisogno di altro cognito per essere conosciuto, ciò in cui finisce la cognizione

come in suo termine. Laonde quantunque ogni cosa, foss'anche una determinazione dell'esistenza, si conosca perchè si conosce l'esistenza possibile di lei; tuttavia l'esistenza pura non è la cosa conosciuta, ma la forma della cognizione; e così la mente trova questa distinzione che separa nella cognizione la pura forma del conoscere dalla materia.

ARTICOLO II.

COME L'ESSERE INTUITO POSSA ESSER FORMA AD UN TEMPO DELLA COGNIZIONE E DELLA POTENZA DI CONOSCERE.

121. Ma come la stessa cosa può esser forma ad un tempo della cognizione e della potenza di conoscere? Come l'idea stessa può esser forma di cose così diverse?

Questo è conseguenza della natura speciale di questa forma a differenza di tutte le altre, la qual natura consiste nell'esser forma oggettiva (*Psic.* N. 238). Quindi accade che ella abbia le due relazioni, di cui abbiamo parlato, cioè che ella sia ad un tempo *manifestante* e *manifestata*. Sotto la relazione di *manifestante* dicesi forma della mente, perocchè senz'essa la mente non sarebbe mente, la facoltà di conoscere non sarebbe conoscitiva. Sotto la relazione di *manifestata* dicesi forma della cognizione, perchè costituisce l'oggetto cognito, ciò che v'ha di oggettivo e però di formale in ogni cognizione.

Quindi noi abbiamo anche osservato, che l'Essere ideale può chiamarsi egualmente *causa immediata della forma dell'intelletto, e forma* ella stessa (*Psic.* N. 237-239). Se si considera come oggetto manifesto alla mente e però distinto dalla mente, ella è causa immediata per la quale la mente acquista l'attitudine di conoscere, e quest'attitudine si può in qualche maniera pigliare per la forma soggettiva della mente. Ma se si considera quest'attitudine rispetto a quelli che si chiamano comunemente atti conoscitivi, se si considera che l'attitudine a far questi atti non è mai altro che l'attitudine a veder l'Essere stesso variamente determinato, egli è chiaro che l'Essere è la forma stessa del conoscere, perchè ha la condizione di manifestante; di maniera che tale attitudine di conoscere non sarebbe quella che è, non sarebbe attitudine di conoscere, se non avesse aderente l'Essere manifestante.

ARTICOLO III.

COME L'ESSERE IDEALE CHE SPLENDE IDENTICO A TUTTE LE MENTI DIVENTI PARTICOLARE DI CIASCUNA.

125. Attesa poi questa doppia relazione dell'Essere ideale, accade che nel ragionarsi di lui, egli prende quasi due faccie diverse: perocchè talora ci appare come è in se stesso, indipendente dalla mente umana, ed anche da ogni mente, in questo senso, che si pensa a lui senza bisogno di pensare nello stesso tempo alla mente; talora poi ci appare come posseduto dalla mente stessa, legato alle menti particolari, e così quasi direbbesi particolareggiato. Laonde è necessario tener distinti questi due aspetti, in cui si può considerare l'essere ideale, or in sè stesso come manifesto ed universale, or in relazione alla mente come manifestante, e particolare, in quanto è manifestante alle particolari menti. In quest'ultimo rispetto egli è propriamente *forma* delle menti singole, e da questo legame colle singole menti divien singolare, e si moltiplica, non per sè, ma pel legame: come un'idea qualsivoglia, benchè universale, dicesi particolare se si considera unita ad un particolare che fa conoscere, il che accade nella percezione, e nell'ente ipotetico.

ARTICOLO IV.

DOTTRINA DI S. TOMMASO.

126. E già l'Angelico vide, che il lume del naturale intelletto doveva esser forma ad un tempo della mente e della cognizione. Onde gli attribuisce due funzioni, o due effetti, come li chiama: l'uno di rendere le cose attualmente intelligibili, *cuius est intelligibilia facere in actu*, il che è quanto dichiararlo forma della cognizione; l'altro di perfezionare l'intelletto possibile, cioè quel che non è ancora intelletto, ma può essere, *perficere intellectum possibilem ad cognoscendum*, il che è dichiararlo forma dell'intelligenza (1). . . . .

. . . .

. . . .

(1) In III, Sentent., Dist. XIV, art. I, ad q. 3.ᵃ

CAPITOLO XII.

L'ESSERE MANIFESTANTE ACCONCIAMENTE SI DICE ESSERE INIZIALE.

ARTICOLO I.

LA FORMA NELL'ORDINE DELL'ESSERE HA UNA PRECEDENZA LOGICA ALLA MATERIA E SUSSISTENZA.

127. L'Essere adunque in quanto è manifestante, o intelligibile per sè, informa la mente e l'anima che per lui si fa intellettiva. In quanto poi è manifestato, è forma della cognizione, oggetto in cui termina l'atto del conoscere.

L'Essere in quanto è manifestato, per la sua propria virtù di manifestarsi, è ancora la forma degli enti sussistenti concepita dalla mente, a cui la sussistenza stessa fa l'ufficio di materia. La forma adunque delle cose è oggetto dell'intuizione, all'incontro la sussistenza è termine dell'atto di sentire: di maniera che la forma e la materia sono unite nell'universo di quel nesso appunto, del quale è unito il sentimento coll'intelligenza; nesso che non si scioglie mai, se non per via d'astrazione e d'ipotesi non conseguente a se stessa.

Ora, fin a tanto che non si pensa altro, fuorchè la forma ideale, questa forma pensata è meramente possibile, mancante dell'atto della realità: e però si dice in potenza ad essere realizzata. Ma ciò che è in potenza è anteriore a ciò che è in atto, l'atto compie ciò che è in potenza, e la potenza non è che il principio dell'atto. Quindi è che l'Essere ideale dicesi ancora non impropriamente *Essere iniziale*, perchè da lui comincia la cognizione e la possibilità dell'Essere, da cui muove l'atto della sussistenza, che assolve e compie l'Essere stesso.

ARTICOLO II.

L'IDEA DI ESISTENZA NELL'ORDINE DELL'ESSERE HA UNA PRECEDENZA LOGICA ALLE FORME; E PERÒ L'ESSERE NEL NATURALE INTUITO È AL TUTTO INIZIALE.

128. Se poi si considera l'Essere tal quale cade nel primo intuito, egli non porge allo spirito la forma completa di nessun essere

particolare, ma presenta l' Essere stesso non già completo, sibbene del tutto iniziale, e, come abbiam detto, l'esistenza stessa ideale senza alcuna determinazione. Quest'è dunque anteriore sì nell' ordine del pensiero (ordine dell' Essere manifestante), e sì nell' ordine degli oggetti del pensiero (ordine dell' Essere manifestato), a tutte le forme particolari degli enti: e però se queste sono iniziamenti degli enti particolari, l' Essere qual cade nel primo intuito è iniziamento di questi iniziamenti, perchè è la prima cosa che sia in essi, ed in essi si conosca.

ARTICOLO III.

TRE ERRORI INTORNO ALLA NATURA DELL' ESSERE IDEALE: 1° ALCUNI LO FANNO REALE; 2° ALCUNI LO DICHIARANO NULLA; 3° ALTRI FINALMENTE IN MEZZO A QUESTI LO CONSIDERANO COME UNA MODIFICAZIONE DELLA MENTE E PERÒ SOGGETTIVO.

129. E qui riputiamo poter conferire a schiarimento di questo sottile argomento il rivedere i principali errori intorno all'*essere* intuito dalla mente, e l'accennare quella porzione di vero, che è in essi e diede loro occasione.

I. Un coscienzioso e dotto filosofo Italiano in un' opera recentemente pubblicata (1) propose un cotal surrogato alla materia eterna degli antichi, sostenendo i possibili reali eterni, sostanze da Dio indipendenti, aventi l'*essere* ma non l'*esistenza*, secondo il valore assegnato a quest' ultima parola dal Caluso e da altri (2). Questa teoria non sarà mai abbracciata da uomo che ne veda le conseguenze; ma non saranno molti quelli che sapranno rispondere alle ragioni con cui viene sostenuta dal suo autore, appunto perchè esse contengono qualche parte di verità. Udiamone la principale:

« Iddio nell' infinita sua scienza comprende tutti i possibili
« primi, cioè egli ha le idee esemplari e archetipe dei possi-
« bili (come amano di favellare), ma fuori di queste idee nulla
« vi ha che costituisca i possibili. Che cosa sono le idee? Si

(1) *Fragmenta Cosmologiae*, Lucani 1841.
(2) *Principj di Filosofia per gli iniziati nelle Matematiche*. C. I.

« risponde « essere la rappresentazione delle cose o esistenti o
« possibili (1) ». Dunque alle idee divine de' possibili dee rispon-
« dere un oggetto, altramente esse sarebbero chimeriche al
« tutto, anzi sarebbero zero, ossia nulla. Che è quest'oggetto?
« Certo, non ciò che è fatto ed esistente; perocchè i possibili,
« fino a tanto che sono tali, non sono fatti. Neppure qualche
« cosa possibile, poichè il possibile, giusta l'ipotesi è intrin-
« secamente la stessa idea: ora la stessa idea non può essere
« oggetto dell'idea, se pur non immaginiamo in Dio idee
« d'idee in infinito. Dunque le idee dei possibili che si sup-
« pongono indistinte dagli stessi possibili, non hanno alcun
« oggetto a cui rispondano, e a cui si riportino. Dunque sono
« nulle; cioè non sono idee, ma piuttosto sono nulla » (2).

130. Quest'argomentazione sembra forte: accordiamo, che rettificando alcune locuzioni improprie, perderebbe molto del suo prestigio, ma rimane sempre che l'intuizione d'una mente qualunque dee avere un oggetto, e però se Iddio intuisce, conosce i possibili, questi possibili debbono essere veri oggetti, e però si può dimandare che cosa sono. La risposta, pare a noi, trovasi pienissima nelle dottrine prima d'ora da noi esposte.

1.° Noi non ammettiamo che Iddio abbia altro oggetto del suo conoscere, se non sè stesso, in cui e per cui conosce tutte le cose;

2.° Queste cose sono in Dio o come esistenti, o come possibili;

3.° Come esistenti, sono termini dell'atto creativo, e come tali Iddio li conosce, conoscendo l'atto creativo; nè qui fa difficoltà il nostro filosofo;

4.° Come possibili, sono in lui come nel loro *principio*. Ora, avere quel modo di essere che si chiama *ideale* e poi anco *possibile* altro non significa che essere nel principio loro, essere inizialmente e non compiutamente. Ma questo principio o inizio di tutti gli enti si trova in Dio stesso (non nell'idea di

---

(1) Definizione inesatta; sono i possibili stessi intuiti da una mente, come poco appresso si dice.

(2) *Fragmenta Cosmologiae*, Cap. I, 5.

Dio, come dice il nostro autore, chè a Dio non si possono dare idee se non per un parlare analogico e non proprio, conoscendo egli tutto pel Verbo e nel Verbo, cioè in se stesso). Dunque egli conosce l'*inizio* di tutti gli enti in se stesso, dove quell' inizio è: in quanto l'essere divino *inizia* tutti gli altri enti, dicesi ideale; e però noi dicevamo che l'essere ideale è un' appartenenza di Dio, è la radice di ogni ente, la quale è nella divina essenza; che non conviene già immaginare esser fatta come siamo fatti noi soggetti, o l'altre cose da noi conosciute; ma in tutt'altro modo, in modo che oltre essere soggetto è per sè oggetto.

Come poi siano in Dio i meri possibili, se distinti o indistinti, e che cosa possa distinguerli l'un dall' altro, quest'è altra questione da noi già trattata (1).

Iddio dunque conosce l'*essere iniziale* degli enti in sè stesso; ma Iddio non è solo *essere iniziale*, egli è essere completo d'atto perfettissimo; quindi Iddio non conosce l'*essere iniziale* come lo conosciamo noi astratto e separato dalla divina sussistenza (come idea), ma insieme con questa a cui appartiene. Perocchè a noi è dato a intuire per natura il solo *essere iniziale* di tutte le cose; ed è questa separazione da ogni atto ulteriore, che gli dà la condizione di idea, di *essere ideale*, e se si vuole anche di *astratto*, purchè non s'intenda, per questa parola, che sia fatto da noi per astrazione, s'intenda per essa la natura, non l'origine.

Il che spiega come v'abbia in Dio la cognizione dell'*essere iniziale*, in modo diverso dall'uomo, non come pura idea. Poichè ad esso compete in proprio il titolo d'*idea* in quant'è separato ed astratto dall' ulteriore suo atto. Sembra dunque che rimanga a spiegare come Iddio conosca anche quest'essere iniziale colle sue determinazioni generiche e specifiche. Ma queste altro non sono che la relazione che ha l'essere iniziale coi reali sussistenti, i quali essendo a Dio noti direttamente, consegue che non involga più difficoltà alcuna la spiegazione della cognizione delle relazioni loro all' essere iniziale medesimo.

---

(1) Rinnovamento L. III, C. LII, e LIII.

131. II. Un sistema direttamente opposto al precedente è quello del P. Oberrauch, il quale muove dallo stesso argomento, e ne cava il risultato opposto, potendosi così raccogliere il suo modo di ragionare. « Se i possibili sono veri oggetti delle idee divine, essi sono sostanze coeterne con Dio e da lui indipendenti. Ora questo ripugna. Dunque sono nulla, non sono ». Questa estrema conseguenza nasce dallo stesso erroneo supposto, che i possibili pèr esser qualche cosa, debbano trovarsi fuori di Dio. Nel nostro sistema dimostrasi come i possibili sieno in Dio. Per dirlo in altre parole: noi prima di tutto distinguiamo l'ente possibile in universale dai possibili generici e specifici, e diciamo che l'ente possibile in universale non è altro che l'*inizio* di ogni ente, il primo atto concepibile dell'ente. Ora questo inizio è in Dio; salvo che in Dio oltre l' inizio di ogni ente vi è troppo più, ma questo troppo più non toglie che vi sia quel primo atto, onde ogni ente concepibile incomincia. Questa è la possibilità stessa, il possibile in universale, e più veramente l'atto dell'ente per sè intelligibile, che dicesi idea. I possibili generici e specifici poi altro non sono, che la relazione dell'*ente iniziale* coi reali. Onde non rimane più alcuna difficoltà.

132. III. (1) Il terzo sistema finalmente è quello de' soggettivisti, che fanno delle idee altrettante modificazioni dello spirito umano. Quanto sia erroneo questo sistema, fu da noi in più luoghi dimostrato. Ma qui vogliamo notare una singolare impotenza, di cui un tale sistema è colto.

Tosto che si ammette . . . .

ARTICOLO IV.

L'ESISTENZA SI PREDICA DI DIO E DELLE COSE CONTINGENTI NELLO STESSO SIGNIFICATO, MA SI PREDICA IN ALTRO MODO.

133. Dalla condizione poi d'*iniziale* solamente, che ha l'essere qual cade nell' umano intuito, conseguita che egli si predichi univocamente di tutte le maniere di enti, e sì bene di Dio,

(1) * Questo terzo numero fu cancellato *transverso calamo* nel manoscritto originale, perchè l' autore nella rifusione dell' opera amò trasportarlo nella prima parte: abbiamo tuttavia voluto notarne le prime parole, che si possono vedere continuate alla pag. 369, linea 18.*

come delle creature. Perocchè se non si potesse predicare l'esistenza delle creature, queste non sarebbero. E dicasi lo stesso di Dio (1). Questo è conseguente alla qualità di Essere iniziale, che ha l'oggetto dell'intuito: perocchè se è iniziale, non può darsi ente alcuno senza di lui; chè non si dà il seguito d'alcuna cosa senza il principio.

Predicare *univocamente* l'esistenza vuol dire: predicar l'esistenza, pigliata la parola nello stesso significato. Quantunque però la parola *esistenza* si predichi nello stesso significato e di Dio e d'ogni altro ente creato, e quindi si predichi univocamente; non è a credersi che si predichi nello stesso modo, perocchè predicare significa unire, attribuire qualche cosa ad un subietto. Ora la mente che considera le cose create siccome enti non attribuisce mica ad esse l'esistenza nello stesso modo, che a Dio; ma ella dà a Dio l'esistenza come cosa sua propria, alle creature come cosa partecipata, a Dio come essenziale e necessaria, alle creature come accidentale; al unisce a Dio identificandola con lui stesso, alle creature distinguendola da esse; le creature si conoscono sussistere coll'idea di esistenza, laddove Iddio non solo si conosce sussistere per quest'idea, ma egli s'identifica con quest'idea, cioè a dire coll'essenza che per essa s'intuisce.

CAPITOLO XIII.

DELLA DEFINIZIONE E DELLE PRINCIPALI RELAZIONI E ATTRIBUZIONI DELL' IDEA.

ARTICOLO I.

L'ESSENZA IN QUANTO È PURAMENTE INTELLIGIBILE È L'IDEA.

134. I modi possibili della comunicazione degli enti fra loro sono due, perchè due sono i costitutivi d'ogni ente contingente, l'*essenza* e la *realità*.

---

(1) Vedi intorno ciò la lettera che il Prof. Pestalozza inserì ne' suoi *Elementi di Filosofia*. V. II, Ideologia, Sez. II, parte II, c. VII, pag. 154-158, Milano 1846.

Quei due modi di comunicazione possono stare separati, cioè effettuarsi l'uno e non l'altro. Così le bestie sono enti i quali non ricevono comunicazione cogli altri enti, se non nel secondo modo, e però è loro comunicato soltanto il secondo elemento di cui constano gli enti contingenti, la realità. All'incontro, allorquando l'uomo intuisce l'essenza di un ente senza che gli si comunichi la realità di lui, la comunicazione dell'ente all'uomo è fatta nel primo modo, ed è comunicato il primo elemento degli enti contingenti, l'*essenza*.

Allora quando la comunicazione di un ente all'altro si fa in entrambi i modi, e quindi si comunicano entrambi gli elementi dell'ente, l'essenza e la realità, allora vi è la comunicazione perfetta, la comunicazione di tutto l'ente, la compiuta cognizione (1).

L'essenza di un ente distinta dalla realità comunicata ad un altro (nel modo suo proprio, cioè in quella maniera che l'essenza di un ente può esser comunicata ad un altro (2)), dicesi *idea*; e l'atto con cui è ricevuta la comunicazione, *intuizione*, conoscenza (per intuizione).

La realità di un ente comunicato ad un altro dicesi *percepita* sensitivamente, e l'atto con cui è ricevuta la comunicazione, *percezione sensitiva*.

ARTICOLO II.

OGNI ENTE COMPLETO SI COMPONE DI DUE ELEMENTI, DI UN'ESSENZA ETERNA, E DI UNA REALITÀ CHE PUO' ESSERE ETERNA O CONTINGENTE.

135. Potendo trovarsi divisi quei due modi di comunicazione, niuna meraviglia è che allo stesso modo possano negli enti contingenti trovarsi divisi i due elementi della essenza e della realità; e che l'uno possa aver natura assai diversa dall'altro.

---

(1) S. Tommaso insegna, che conoscere solo ciò che è comune è un modo imperfetto di conoscere. S. I, Q. LXXXV, art. III.

(2) L'unica maniera, per la quale l'essenza di un ente può essere comunicata ad un altro è per via di cognizione; se vien formato un nuovo individuo d'una stessa specie, si dice che gli è comunicata la stessa essenza, ma a rigore questo è un parlare improprio, perchè come può essere

Il primo elemento, l'essenza, è sempre immutabile ed eterna (rispetto a tutto ciò che ha di positivo).

Il secondo elemento, la realità, può essere eterna ed immutabile, nel qual caso s'adegua e continua all'essenza dell'essere in universale, e tutt'insieme è la natura divina; ovvero è contingente, ed in tal caso costituisce gli enti limitati e creati.

Quindi ogni ente conosciuto e perfetto risulta 1.° d'un elemento immune dallo spazio e dal tempo, essenza, e 2.° d'un elemento che può essere eterno, ovvero anche temporaneo. Questi due elementi entrano nella composizione di ogni ente perfetto conosciuto.

Lo scoglio della filosofia suol essere il non potersi intendere come si componga in un solo ente l'ideale e il reale; ma perchè questo è scoglio in cui s'infrange il naviglio? Perchè la mente, avvezza a vedere ogni cosa nello spazio e nel tempo, va pure ripensando come anche quell'unione dell'ideale e del reale si faccia quasi nello spazio e nel tempo; il che è cosa impossibile ad avvenire e del tutto assurda. Quest'unione si fa in presenza della mente, non in alcuno spazio (eziandio che il reale fosse tale che occupasse spazio), ma nel mondo, per così dire, dell'essere stesso, nel mondo metafisico, che è quello della verità.

Quegli enti, ai quali si comunica l'essenza per via d'intuizione, sono fatti con ciò intellettivi; gli altri, a cui non è data questa comunicazione, sono privi d'intelligenza. Perchè poi alcuni ricevano questa comunicazione, altri no; se questo dipenda da certe loro predisposizioni, o immediatamente dall'arbitrio del Creatore, questa è questione che non appartiene all'argomento presente (1).

---

comunicata l'essenza ad un ente che ancora non esiste? Si dee dunque dire, che il nuovo individuo è una nuova realizzazione della stessa essenza, ma non che gli sia comunicata l'essenza. All'incontro nell'ordine della cognizione le essenze vengono comunicate alle menti che le intuiscono; ma questa comunicazione è d'un modo proprio, che costituisce appunto l'ordine del conoscere.

(1) Ved. *Psicologia*, dove si dichiara come l'animale possa divenire intelligente, N. 671-675.

ARTICOLO III.

DIFFERENZA CHE CORRE TRA ESSENZA, IDEA E SPECIE.

136. Dal detto pertanto si trae in che differiscano l'*essenza* e l'*idea*; quella è ciò che s'intuisce in questa (ente manifestato, oggetto): colui che l'intuisce la intuisce come cosa diversa da sè, e in quanto la intuisce così, ella è tale: se la mente, a cagion d'esempio, pensa un albero (ideale), ella non pensa già se stessa, l'oggetto di tale intuizione è veramente cosa diversa da sè (1).

Ma se questa cosa diversa dall'intuente si considera in rapporto coll'intuente, come atta ad intuirsi (ente manifestante), allora chiamasi *idea*. Come idea ella è nella mente, il che altro non vuol dire se non che è presente alla mente; ma come essenza è la cosa in sè senza alcun rapporto colla mente stessa. Un albero considerato puramente come albero non ha alcun rapporto colla mente; tale oggetto è tutt'altro che una mente. Col primo atto diretto dell'intuizione si conoscono le essenze nella loro entità propria diversa dalla mente. Solo per via di riflessione si trova che esse, in quanto si manifestano e comunicano, debbono possedere questa virtù manifestativa e comunicativa; e per questa ricevono il nome di idea, che esprime unicamente il rapporto d'intelligibilità che hanno le essenze colla mente. « L'idea dunque è propriamente l'intelligibilità delle essenze », ovvero, che è il medesimo, la loro oggettività.

S. Tommaso definisce le idee così: *Per ideas intelliguntur*

---

(1) Bernardino Donato veronese nell'operetta *De Platonicae atque Aristotelicae philosophiae differentia* p. 15 (Venetiis, 1540) dice che secondo la mente di Platone l'idea in sè stessa è l'*essenza*, e soggiunge che gli piace più in questo luogo d'adoperare la parola di *essenza*, che quella di *sostanza*. *Quod si per seipsam exquiratur quid sit, eadem erit ESSENTIA: placet enim hoc potius uti vocabulo quam altero, quod est SUBSTANTIA.* In un tempo in cui si pigliavano i vocaboli d'essenza e di sostanza come sinonimi, è degno di notare questa differenza che vi trova il filosofo Veronese. Infatti è da ritenersi fedelmente la distinzione del valore che hanno quelle due parole: l'*essenza* è sempre ciò che si vede nell'idea: ma nell'idea si può vedere tanto la sostanza, quanto gli accidenti, onde v'hanno *essenze sostanziali* ed *essenze accidentali*.

formae aliarum rerum praeter ipsas res existentes (1); dove la parola *formae* deve intendersi per *essenze intelligibili*, non per mere forme, come si rileva dallo scorgere che S. Tommaso riconosce anche un'idea della materia, non altra però da quella del composto (di materia e forma), il che non potrebbe dire se per idea intendesse le sole forme delle cose (2), e non le loro essenze in quanto sono intelligibili. Dice poi, che le essenze intelligibili delle cose sono *praeter ipsas res existentes*, dimostrando la disparità dell'essere ideale e del reale. Quelle parole nondimeno valgono per le cose contingenti, che hanno un'esistenza fuori delle loro idee, non rispetto a Dio, di cui non si ha propriamente idea; e se all'essenza divina, in quanto è intelligibile a se stessa, si vuol dare impropriamente il nome d'idea, in tal caso Iddio è l'idea di se stesso, e però è contenuto nella propria idea.

138. Gli Scolastici distinsero l'*idea*, che dissero essere *quod cognoscitur*, ciò che si conosce (3), dalla *specie*, che dissero *quo cognoscitur*, il mezzo formale con cui si conosce.

Ma propriamente ciò che si conosce (nell'ordine ideale) è l'essere manifestato, cioè le *essenze*, e non le idee; ciò poi con cui si conosce sono le idee, che, come abbiamo detto, sono la conoscibilità delle essenze, l'essere in quanto è manifestante. La qual distinzione è importante perchè se ne ha il conseguente, che le essenze possono esser molte, e l'idea cioè la loro intelligibilità una sola. Infatti noi abbiamo provato che colla sola *idea* dell'essere (giacchè la sola essenza dell'essere è manifestante per sè stessa) si conoscono tutte le essenze delle cose, solo che queste sieno date nel sentimento. Onde, a

---

(1) S. I, Q. XV, art. I.

(2) *Habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi.* Ibid. art. III, ad 3.m

(3) Ciò che si conosce può essere l'essenza delle cose, o anche la sussistenza; onde chi definisce l'idea semplicemente *quod cognoscitur*, verrebbe a confondere l'*idea* colla *percezione*. Gli Scolastici non sempre sono accurati nel mantenere questa distinzione. Tuttavia S. Tommaso avendo detto che le idee sono le forme delle cose, *praeter ipsas res existentes*, escluse dall'idea la realità sussistente, al che convien porre attenzione.

propriamente parlare, l'*idea*, quella che ha per sè i caratteri d'idea, il *quo cognoscitur*, è una sola (1); ma aggiungendosi a lei diversi sentimenti, ella viene moltiplicandosi, e le molte idee che sembrano venirne più acconciamente si chiamano *concetti*, o *ragioni* delle cose (2), e *specie* se possono servire di fondamento alle specie, *generi* poi se possono servire di fondamento ai generi delle cose.

ARTICOLO IV.

GLI ESEMPLARI SONO LE SPECIE, NON L'IDEA.

139. Ora la *specie*, ossia il concetto specifico, ha questo di proprio, che è il primo che si trae dalla percezione, onde rappresenta alla mente tutta la cosa (possibile), laddove il genere non la fa conoscere tutta, ma solo qualche elemento che ella ha comune con altre cose, e che non costituisce il suo proprio essere. Quindi Platone distingue la *specie* dall' *idea* come l'essenza veduta nelle cose reali da ciò con cui si conosce, siccome si può vedere da questo luogo del Parmenide. « Io stimo che tu « reputi ogni specie (εἶδος) esser una per questo, che quando « si mirano da te più cose grandi, a te che le vedi tutte pare « una sola idea (ἰδέα) »; cioè: « Quando tu vedi l'essenza della grandezza in più cose grandi, ti pare di vederla con una sola idea, quella della grandezza ». Sicchè le *specie* sono per Platone le essenze, e queste essenze, in quanto sono nella natura, son le *forme* delle cose, e in quanto sono intuite dalla mente, gli *esemplari*, perchè rappresentando tutta intera la cosa, a differenza dei generi, possono essere condotti al loro atto esterno e reale dall'artefice che ha virtù di ciò fare, onde dice Platone nello stesso Parmenide, che « le specie stanno nella na- « tura siccome esemplari (3) ». Nè dee far maraviglia se secondo Platone quelle essenze che sono presenti alla mente sieno

---

(1) Ella stessa poi in quant'è conosciuta è *essenza*, l'essenza dell'idea.

(2) S. Agostino definisce le idee così: *Sunt ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles*. Lib. LXXXIII QQ., q. XLVI.

(3) Τὰ μὲν εἴδη ταῦτα, ὥσπερ παραδείγματα, ἑστάναι, τῇ φύσει· Parmen. 132, D.

identiche a quelle che sono nella natura (1), giacchè, come vedemmo, le essenze conosciute dalla mente non sono la mente; sono dunque nella natura; nè sono lontane o distinte dalla mente per ispazio, come il volgo de' filosofi va immaginando, ma al loro modo, per distinzione di essere. Onde Platone talora in vece di *specie* usa dire la *nozione delle specie* (*εἰδῶν νόημα*), la qual parola *nozione* viene ad indicar l'atto della mente; che intuisce le specie o forme nella natura, ovvero le stesse specie o forme o essenze in quanto sono intuite nella mente, laonde mentre pone le *specie* nella natura, colloca la *nozione delle specie* negli animi (2). Le specie dunque per Platone sono le *essenze compiute*, l'ente ideale vestito co' suoi termini, ond' anco le chiama, distinguendole dall' ente, *τῶν ὄντων εἴδη* (3).

Dal che si vede che la natura di *esemplare* non conviene, come dicevamo, propriamente all'*idea* (cioè all'idea dell'essere), perchè ella presenta un'essenza indeterminata; nè ai concetti generici, per la stessa ragione, ma unicamente alla *specie* che presenta un'essenza al tutto determinata.

. . . .

(1) Ecco come Alcinoo intende le specie di Platone: *In intelligibilibus*, dice, *quaedam sunt ut ideae, alia secunda ut species quae in materia sunt, et ab hac separari non possunt (*Institutio ad doctrinam Platonis c. IV.*)*. Che le specie sieno le essenze sussistenti nella natura (τῇ φύσει), questo si vede in Platone, ma che rispetto alla mente elle non si possano separare dalla materia, questo non parmi che si trovi in Platone, il quale considera le *specie* come presenti alla mente per modo che possano essere esemplari secondo i quali operare, laddove la materia per Platone è un *quid* incognito, priva di corrispondente idea. È dunque da dirsi, che le specie di Platone non si possono separare dalla materia in quanto sono in natura, ma non così in quanto sono dalla mente intuite.

(2) Socrate dice nel Parmenide: *At forsan quaelibet harum specierum* (εἰδῶν) *notio* (νόημα) *quaedam est, nec alibi esse quam IN ANIMIS potest* (οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκῃ ἐγγίνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχῇ). Parmen. 132, B.)

(3) Nel Parmenide e altrove. — Gli eruditi tuttavia pretendono che Platone talora distingua tra εἶδος e ἰδέα, e talora usi queste voci l'una per l'altra, come si può vedere appresso Wittenbach, *Ad Phaedon* p. 270, 274, 275. Così pure l' intese Diogene Laerzio, il quale scrive: *vox idea apud Platonem multas habet vires. Nam et species et genus et exemplum et principium et causam significat*. Ma è da notare che Diogene non era gran filosofo, e pigliava le cose alla grossa; come accade pure di fare agli eruditi.

ARTICOLO VII.

COGNIZIONE DELL'ESSENZA PER VIA DELL'IDEA, E COGNIZIONE PER VIA DI VERBO DELLA MENTE.

140. Del resto è da distinguere l'essenza indeterminata dall'essenza determinata.

L'indeterminazione dell'essenza non appartiene già all'essenza, ma altro non è che la limitazione del modo in cui si comunica, comunicandosi senza le sue determinazioni.

Fra l'essenza dell'essere poi, e quella delle altre cose v'ha questa somma differenza, che quella nelle sue determinazioni racchiude la realità, laddove l'essenze delle altre cose non la racchiudono. Indi è che l'essenza determinata dell'Essere, che è l'essenza di Dio, non si può comunicare se non comunica anche la sua realità, onde la comunicazione di lei non si fa per mera idea, ma per via di verbo, come altrove dichiarammo.

ARTICOLO VIII.

DANNO VENUTO ALLA FILOSOFIA DALLA CONFUSIONE DELLE PREDETTE NOZIONI.

141. I Platonici hanno confuse queste differenti nozioni, e il buon esito degli studi filosofici dipende dal saper tenerle distinte con tutta costanza. Dai Platonici antichi la confusione è passata ai moderni, a saggio della quale mi si permetta di mettere sotto gli occhi dei lettori un luogo di Bernardino Donato, dove nello stesso tempo che tocca alcune verità importanti, attribuisce all'*idea* ogni cosa, non senza molta confusione. Il luogo è questo:

Idea igitur quidquid est, si consideretur quatenus ad Deum ipsum pertinet, nihil est aliud quam ipsius Dei intelligentia aeterna atque perfecta; ut vero ad nos, id primum quod ad intelligentiam nostram venire potest. Sin autem ad materiam referatur, erit mensura. Quod si ad hunc mundum sensibus nostris patentem, erit idea, exemplar. Quod si per se ipsam exquiratur quid sit, eadem erit essentia (1).

(1) *De Platonicae atque Aristotelicae philosophiae differentia*, p. 15.

Nelle quali parole si contengono queste verità importanti:

1.° che l'idea per sè è l'*essenza*, solo che conveniva dire l'essenza intelligibile, o meglio ancora l'intelligibilità dell'essenza;

2.° che è quel primo, che perviene alla nostra intelligenza; conciossiachè infatti l'idea si conosce per sè stessa, e non per alcun altro mezzo, e di ogni cosa niente si conosce, se non si conosce l'essenza; giacchè non conoscendo l'essenza, non si conosce la cosa;

3.° quanto poi all'essere *esemplare*, questo non conviene alle idee per sè, ma alla specie ossia idea vestita di tutte le sue determinazioni;

4.° finalmente l'idea in Dio non può dirsi l'intelligenza divina, ma bensì la divina essenza in quant'è intelligibile, nella quale essenza l'intelligenza divina conosce tutte le cose.

CAPITOLO XIV.

SE IL SENSO INTELLETTIVO NELLA VITA NATURALE DELL'UOMO S'ESTENDA ALLA PERCEZIONE DE' REALI.

ARTICOLO I.

DOPPIA DIFFICOLTÀ INTORNO AL SENSO INTELLETTIVO.

142. La natura del conoscere giace nella sua oggettività, cioè il conoscere è la comunicazione di un ente (il cognito) ad un altro ente (il conoscente) fatta per modo, che colui che riceve la comunicazione dell'altro ente lo possiede non come se stesso, ma come un altro ente, e l'atto con cui riceve la comunicazione di quest'altro ente, e con cui lo possiede, finisce in quell'altro ente non in quanto sussiste in sè, ma in quanto è posseduto.

All'incontro, la natura del sentire giace nella sua soggettività, poichè il principio senziente tende a costituire se stesso, non ad uscire di sè e trovarsi in un altro: e quantunque abbia un termine diverso, nol possiede come ente (il che è quanto dire nol conosce), ma quel termine coopera solo a costituire

il principio che sente, e a variamente modificarlo quasi prodotto dall' atto dello stesso principio senziente, giacchè il sentito non è sentito se non in virtù del senziente; sicchè il sentito non è alcun ente per sè, nè per tale viene comunicato al senziente, ma è una produzione del senziente stesso, e in questo senso è appartenente al soggetto, onde riceve il poter essere come tale, cioè come sentito.

È proprietà dell' ente oggettivo comunicarsi nel primo modo, la qual comunicazione è, come dicevamo, ciò che si chiama cognizione. Un ente, in quanto riceve tale comunicazione dell' ente oggettivo, dicesi conoscente o intelligente.

L' osservazione del fatto dimostra che gli enti contingenti in quanto sono tali, cioè in quanto sono meramente reali, non hanno questa qualità di essere enti, e però nè pur di essere oggetti; quindi per se stessi non producono cognizione, ma solo appartengono al senso; e per essere cogniti conviene s'uniscano all'ente oggettivo, ed insieme con esso si comunichino.

All' incontro dimostra il ragionamento, che l' ente per sè oggettivo (l' Essere) dee avere la sua propria realità, la quale però non si comunica all' uomo in questa vita, di modo che questa stessa realità appartenga all' oggetto, come essenza veduta nell' idea.

Quindi una doppia difficoltà:

1.° La difficoltà d' intendere come la realità dell' Essere, oggettiva com' è, possa essere comunicabile come realità;

2.° La difficoltà d' intendere come la realità contingente, che non è per se stessa oggettiva, possa essere comunicata oggettivamente.

ARTICOLO II.

COME L' ESSERE POSSA COMUNICARSI COME REALITÀ, QUANTUNQUE OGGETTIVO.

143. La prima difficoltà sorge nella mente di chi pensa, per due ragioni:

1.° Perchè non conoscendo noi per esperienza in questa vita altra realità che quella degli esseri contingenti, e trovando

che questa realità è oscura per se stessa e non intelligibile, non-ente; non possiamo facilmente concepire che v'abbia una realità intelligibile per se stessa. Il che però non è ragionamento, ma forza di quell'abitudine che ci impicciolisce e limita alle cose dell'esperienza, dalla quale limitazione la mente del filosofo si scioglie solo che rifletta, come la ripugnanza ad ammettere cose diverse dalle sperimentate non è argomento a dimostrarne la impossibilità. D'altra parte, se egli è manifesto che noi comunichiamo colle essenze degli enti (la qual comunicazione si dice idea) apparirà manifesto, che per intelletto (che è la potenza dell'idea) noi potremo comunicare colla realità, se si trovi un'essenza reale per se stessa; ora tale si prova dover essere l'essenza divina. Onde non è punto assurdo che la divina essenza, realissima com'è, si possa comunicare a noi per via d'intelletto, pel quale ci è data la comunicazione delle essenze degli enti.

2.° Perchè l'essenza porgendosi all'intelletto nella sua condizione d'oggetto, e l'oggetto non cagionando che il conoscere senza operare nel soggetto; pare che non si possa manifestare giammai come reale, se prima non ha operato nel senso, cioè non s'è comunicato al sentimento umano modificandolo; perchè il carattere della *realità* è appunto questo, di essere operativa nella realità dell'ente a cui viene comunicata, cioè nel sentimento. Il quale ragionamento non riceve per vero una soluzione di facile intelligenza, ma irrefragabile tuttavia. Perocchè si risponde, che, quantunque la realità per se stessa oggettiva si comunichi come oggetto di maniera che l'ente che ne riceve la comunicazione posseda questa realità come un altro, un diverso da sè, e termini non in sè ma in quest'altro l'atto di tale ricevimento e di tale possesso; tuttavia in quest'oggetto reale possederà la sua propria causa, e in essa troverà se stesso da cui emana (1): onde la comunicazione oggettiva sarà comunicazione oggettiva di un sommo bene: cioè di cosa che si comunica soggettivamente, cioè operando creando e perfezionando e dilettando, la qual dilettazione poi si compie col vederla nel-

(1) Come Iddio si conosca dai celesti siccome loro causa e fonte onde emana ogni loro essere soggettivo, è dichiarato nella *Teodicea* 642-698.

l'oggetto. Così avverrà che l'intelletto nell'oggettivo troverà il soggettivo, e quindi l'intelletto riceverà quella comunicazione non pure come principio di conoscere, ma ben anche come principio di sentire: onde in tal fatto la comunicazione oggettiva e la soggettiva unite insieme si alternano e insieme si unificano (1).

ARTICOLO III.

COME LA REALITA' DE'CONTINGENTI CHE NON È PER SE STESSA OGGETTIVA POSSA COMUNICARSI OGGETTIVAMENTE.

144. Ma lasciando per ora così alta materia, passiamo alla seconda difficoltà cercando se l'intelletto come senso nulla operi in questa vita, oltre attignere l'idea.

§ 1.

Difficoltà veniente dalla percezione dei particolari.

145. Certo che nell'intuizione dell'Essere, oltre al considerarsi l'oggettività di questo, sotto il quale aspetto egli è forma della cognizione, deesi por mente alla congiunzione di lui collo spirito che l'intuisce. Questo spirito riceve una dignità nuova da tale intuizione, una nuova virtù, e quindi un nuovo sentimento: le quali cose appartengono al senso intellettivo.

Ma oltre quella leggerissima sensazione intellettiva, se così lice chiamarla, che lo spirito riceve dalla sua congiunzione all'Essere ideale indeterminato, e che per riflessione poscia s'accresce; il senso intellettivo ha egli nella natural vita dell'uomo alcun'altra operazione?

Ciò che suggerisce questa domanda si è appunto la difficoltà di spiegare la cognizione intellettiva dei particolari, e più ancora quella delle idee determinate, senza ricorrere ad un senso intellettivo.

146. Quanto ai particolari, gli Aristotelici non ne poterono uscire;

---

(2) Come l'atto del conoscere oggettivo compia lo stato di felicità umana fu da noi ragionato nell'Opera: *La Società ed il suo fine* L. IV, c. II,-V.

e dopo aver detto solamente, che l'intelletto altro non intende che gli universali, furono costretti a disdirsi attribuendogli anco la cognizione dei particolari *per quamdam reflexionem*, com'essi dicevano, e ciò perchè ben videro che l'uomo sa fare il confronto fra i particolari e gli universali, e quindi dee conoscere gli uni e gli altri (1). L'errore consisteva nell'attribuire all'intelletto ciò che spettava all'umano soggetto, il quale uno e semplicissimo com'egli è, non è solo intellettivo, ma ancora sensitivo, e però razionale, cioè atto ad affermare e predicare, operazioni che

---

(1) Ecco in che modo un celeberrimo commentatore di Aristotele dichiara questo pensiero: *Hanc igitur naturam sensitivam (carnis) cognoscit anima per sensum. — Sed oportet quod alia potentia discernat esse carnis, id-est quod quid est carnis. Sed hoc contingit dupliciter : uno modo sic quod ipsa caro, vel quidditas carnis cognoscatur omnino potentiis ab invicem diversis, puta quod potentia intellectiva cognoscatur quidditas carnis, potentia sensitiva cognoscatur caro; et hoc contingit quando anima per se cognoscit singulare, et per se cognoscit naturam speciei. Alio modo contingit, quod cognoscitur caro, et quod quid est carnis, non quod sit alia et alia potentia, sed quia una et eadem potentia alio et alio modo cognoscit carnem, et quod quid est ejus; et illud oportet esse, cum anima comparat universale ad singulare. Sicut enim supra dictum est, quod non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis, quae cognosceret utrumque, ita etiam non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo. Cognoscit enim naturam speciei, sive quod quid est, directe extendendo seipsum, ipsum autem singulare PER QUAMDAM REFLEXIONEM, in quantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur etc.* S. Thom. in Aristot. Lib. III. De Anima, Lect. VIII. Gli errori principali che si contengono in questa dottrina sono: 1.° che s'attribuisce al *senso* la cognizione de' particolari, quando il senso nulla conosce, ma solo sente; 2.° avendo attribuito al senso la cognizione, la quale non gli appartiene, venne questa trovata insufficiente, e quindi convenne ricorrere ad un'altra potenza anche pei particolari, introducendo due potenze di conoscere per lo stesso oggetto: si attribuisce all'intelletto la potenza di conoscere i particolari e gli universali ad un tempo, per la necessità del confronto, quando il confronto gli suppone già conosciuti, altrimenti non si potrebbero confrontare come cogniti, confondendo così la potenza di conoscere colla potenza di confrontare i cogniti, la qual ultima è una funzione della ragione, ossia del soggetto razionale (sensitivo ad un tempo ed intellettivo). Qual dottrina si debba sostituire a questa, che acchiude tanti inconvenienti, si dice nel testo.

non si fanno col solo intelletto, ma coll' intelletto e col senso, e con altre facoltà ad un tempo guidate e mosse da un unico principio o potenza radicale, che pronuncia se stesso col monosillabo Io. Di ciò abbastanza fu detto nella Psicologia, e altrove.

§ 2.

Difficoltà veniente dalle idee determinate.

147. Veniamo adunque alla difficoltà che presentano le idee determinate, la quale è questa:

Le idee determinate, da una parte sembrano universali ed eterne perchè dimostrano allo spirito le essenze determinate, e le essenze, anche determinate, sono universali ed eterne; per esempio, l'*essenza piena* (1) di un fiore altro non è che il fiore fornito di tutti i suoi accidenti considerato nella sua possibilità, ed il fiore possibile è eterno. Dall' altra poi, considerando bene tutte le determinazioni delle idee, e bene analizzandole, si ha per risultamento, che in fine tutte si riducono a sentimenti, o parti, vestigi, traccie di sentimento. Fin anco quelle determinazioni che chiamammo negative, involgendo una negazione delle corrispondenti determinazioni positive, si riducono a'sentimenti e li suppongono. Ora tutto ciò che appartiene a' sentimenti dell' uomo è cosa reale, contingente e temporanea. Quindi egli sembrerebbe che le determinazioni delle essenze, benchè sentimentali, spettassero alle essenze eterne; e se così fosse, converrebbe dire che il senso intellettivo non attigne solamente un'idealità eterna, ma, in occasione delle sensioni, anche una realità eterna. A ragion d'esempio, qualora io penso all'essenza piena di una rosa, io penso contemporaneamente alle foglie di colore incarnato, alla sua corolla, a' suoi petali, al suo stelo, alle sue spine, e all'altre sue parti di numero, grandezza e figura determinata, insomma a tutti i suoi accidenti. Onde egli sembra, che se io non mi aiuto a ciò col-

(1) Come si distingua l' essenza piena, cioè pienamente determinata, dall' essenza astratta più o meno indeterminata, è a vedere nel *Nuovo Saggio*, N. 647-652.

l'imaginazione, io non possa pensare ad una tal rosa, di maniera che se prescindo affatto da ogni imaginazione di tali accidenti, e fin anco dall' imaginazione d' altre cose sensibili con cui essi abbiano relazione, io non possa pensare una tale rosa; ma piuttosto mi rimanga un solo vocabolo senza l' attual pensiero della rosa, che mi varrà a richiamarmela al pensiero, quando mi piacerà, come i segni dell'algebra, nel qual caso richiamandomisi il detto pensiero della rosa, tornerà di nuovo a rivivere l'imagine di lei; che è appunto l' osservazione dei Nominali, specialmente di quelli della scuola scozzese. Or se questo fatto è vero, come egli pare, se l' imagine è necessaria a determinarmi l' idea (e l' imagine è cosa reale, transeunte), come avvien dunque, che la cosa così pensata ed imaginata possa essere un' essenza eterna, come pur è se la considero siccome possibile, e nulla più? Vi ha dunque un senso intellettivo, che percepisca nell' essenza eterna della rosa anche le sue qualità sensibili?

148. Anche un' altra riflessione ci potrebbe condurre a questa opinione, ed è il fatto del paragone. Io posso paragonare il colore di due rose presenti ai miei occhi, e posso dire che l' una è più rossa dell' altra. Ora il rosso sentito coll' organo della vista è aderente al nervo ch'è scosso dalla specie di luce atta a produrre il rosso, e l' imagine similmente. Onde se io ho la sensazione di due rose, o l' imagine corrispondente di esse nella fantasia, convien dire che tali sensazioni e tali imagini rispondano a diverse parti del nervo ottico della vista e dell' imaginazione (1), e siano aderenti a queste diverse parti eccitate. Ma se le due sensazioni e imagini del rosso aderiscono a due diverse parti del nervo, come si possono paragonare l' una all' altra e distinguere la gradazione del colore, quando niuna delle due può cangiare di posto e soprapporsi, per così dire, all' altra, come sembrerebbe richiedere il paragone? Io ho già dimostrato, che neppur si può dare un organo nel corpo umano atto a servire di sensorio comune (2), e che il paragone si

(1) Vedi come abbiamo spiegato il meccanismo dell' imaginazione nell'*Antropologia*, *N. 350-354, 366*.

(2) *Rinnovamento*, L. II, c. XXXVI, e XXXVII.

può fare solo per via d' intellezioni, non per via di pure sensazioni e di pure imagini. Ho anco dimostrato altrove, che supponendo esistere nell' intelletto il concetto del color comune, nel caso nostro del rosso, l' operazione del paragonar le due sensazioni potrebbe essere spiegata benissimo, atteso che il concetto intellettivo del rosso non essendo affisso ad alcuno spazio, ed immune dalle leggi dello spazio, potrebbe dallo spirito applicarsi e quasi soprapporsi alle due sensazioni che si vogliono paragonare, e dal diverso loro rapporto a questo concetto intellettivo potrebbesi ritrarre la lor differenza (1). Ma ancora in tal caso si suppone che l' intelletto apprenda il rosso, e tuttavia non si vede come il rosso possa essere appreso senza qualche realità, perchè il rosso è finalmente una sensazione reale!

Si potrebbe, è vero, rispondere che il concetto del rosso, a cui si paragonano le due sensazioni del rosso, non avendo gradazione alcuna di colore, come hanno queste, altro non può essere che un' idea astratta. Ma rimane tuttavia la difficoltà come quell' idea astratta possa rappresentare il rosso senza che si riferisca almeno alle sensazioni rosse da cui fu tratta. E se fu tratta dalle sensazioni rosse, ella suppone il paragone di queste, col qual solo paragone si potè separare mentalmente la gradazione del colore dal colore stesso, e pensar questo in astratto. E se il rosso in genere (astratto) è l' effetto del paragone delle sensazioni; dunque queste furono paragonate senza di quella idea, e quella come frutto del paragone non potè giovare di mezzo al paragone medesimo quando non anco era formata.

Più chiaro ancora sembra riuscire l'argomento, se invece di pigliar il fatto del paragone di due tinte dello stesso colore, si pigli il fatto del paragone di due colori diversi. Converrà supporre il concetto del colore in genere. Piglisi quello del paragone della sensazione del colore colla sensazione del suono; converrà supporre il concetto della sensazione in genere. Piglisi quello del paragone della sensazione col concetto stesso; converrà supporre il concetto della comunicazione dell' ente,

(1) *Nuovo Saggio* Sez. III, c. IV, a. XX.

e quello dell'ente stesso. Or, che quest'ultimo concetto, che è propriamente l'idea dell'essere, sia purgato da ogni reliquia appartenente alla sensazione animale, facilmente s'intende; ma non s'intende come sia così dei concetti anteriori, che tutti si riferiscono alla sensazione. E se conservano qualche reliquia di sensazione, o qualche attual rapporto con essa, sicchè si esiga in qualche modo la sua presenza, non avverrà dunque che l'intellezione stessa finisca l'atto suo nella sensazione, nell'imagine, e che questa divenga qualche cosa di eterno?

149. L'esperienza sembra ancora concorrere a fermare questa sentenza, dimostrando ella che il cieco nato non ha concetto di colori, nè concreti, nè astratti. Onde pare che l'astratto del sensibile non possa stare, non possa dare un qualche lume alla mente se non ritiene del sensibile, e in una parola, che l'intelletto non possa contemplare l'essenza del colore sensibile se non contemplando il colore sensibile. In tal caso l'essenza del colore sensibile sarebbe sensibile ella stessa, e così s'avrebbe un sensibile intellettuale, l'intelletto attignerebbe di conseguente una realità eterna, in quanto la realità eterna risponde alla realità contingente. Pongasi che, dopo che un uomo fornito dell'uso degli occhi ebbe più sensazioni colorate, e s'ebbe astratto da esse il concetto del colore in genere, egli perdesse gli occhi, e di più smarrisse affatto la memoria e la traccia imaginaria dei colori veduti, nè più nè meno del cieco nato; e si dica qual valore in tal caso riterrebbe il suo concetto del colore in genere? Non perirebbe anche questo? Perocchè qual concetto sarebbe quello che perdesse affatto tutte le sue determinazioni? Si potrebbe più chiamare concetto di colori, quello che non si può riferire dalla mente a niun colore reale, da una mente, da un soggetto che ha dimenticato affatto il colore? Perocchè finalmente il colore è una sensazione; e però dimenticato il colore, non rimane più nell'uomo traccia alcuna di sensazione avuta, a cui riferire il suo pensiero.

150. Queste osservazioni e ragionamenti meritano, come a noi pare, tutta l'attenzione del filosofo, e però volemmo esporle con qualche estensione e tentare di soddisfarvi. Esse danno luogo a sei questioni, che noi tratteremo a parte come esige la chiarezza del discorso:

I.ª Questione — Se l'idea dell'essere indeterminato, benchè non faccia conoscere alcuna realità, sia lume della mente;

II.ª Questione — Se il concetto astratto, cioè il genere o la specie astratta possano stare dinnanzi alla mente del soggetto intellettivo, benchè questo non abbia la minima traccia di sentimento a cui riferirli;

III.ª Questione — Che cosa possa dire a se stessa la mente in presenza dell'essere puro, intuito senza i suoi termini;

IV.ª Questione — Che cosa la mente possa dire a se stessa, quando l'essere puro ch'ella intuisce si trova in presenza di alcuno de' suoi termini;

V.ª Questione — Se il concetto astratto, il genere o la specie astratta, quando trovasi nella mente in presenza del sentimento a cui si riferisce, sia qualche cosa di distinto da questo e dall'idea pura dell'essere, e che cosa possa dire allora la mente;

VI.ª Questione — Che cosa sia la determinazione sensibile del concetto universale non astratto, cioè della specie piena, se essa sia eterna o contingente.

Riprendiamo queste questioni una per una.

Questione I.

Se l'idea dell'essere indeterminato, benchè non faccia conoscere alcuna realità, sia lume della mente.

151. Deesi premettere, che il soggetto intelligente non ha coscienza del proprio conoscere, se non in virtù di un verbo o parola interiore ch'egli pronuncia. Perocchè fino che non dice nulla a se stesso, nulla sa di conoscere. La scienza dunque di predicazione è necessaria ad avere la coscienza di ciò che si conosce. Ma prima di questa coscienza, prima che l'intelligenza si renda attiva dicendo qualche cosa, ella conosce tuttavia in altro modo, cioè in modo passivo e ricettivo. E questo, l'uomo lo sa quando considera ed analizza la sua scienza di predicazione, la quale suppone sempre un'altra cognizione dinnanzi da sè, intorno alla quale l'uomo pronuncia ossia predica.

Ciò presupposto, diciamo che l'essere universale indeterminato non è già nulla, ma sta presente all'intelligenza come oggetto, benchè privo delle sue determinazioni.

Che la cosa sia così, e che l'essere si possa intuire anche senza le determinazioni che il compiono, si dimostra in più modi da me altrove indicati, ai quali aggiungerò qui un altro. Allora quando io percepisco alcuni enti, poniamo de' minerali, de' vegetabili, degli animali, e rifletto sulle cognizioni che ho acquistato di essi, io m'accorgo indubitatamente, che non è punto assurdo che esistano ancora altri enti da me non percepiti, anche totalmente diversi da quelli che ho percepiti. Questo fatto mi persuade, che la mia intelligenza vede che l'ente ideale si estende assai più di quello che si estenda la realità che a me vien comunicata nel sentimento. Ma se io non potessi intuir l'ente, se non fornito de' suoi termini; il dovrei veder sempre limitato a questi. Se io adunque vedo chiaramente e conosco, che l'ente ideale e possibile si distende infinitamente più che non facciano le determinazioni sensibili a me comunicate, debbo necessariamente conchiudere, che egli è idoneo ad esser intuito dalla mente anche senza i suoi termini, per sè stesso indeterminato.

152. Si dirà: Quando io ho percepito qualche reale, benchè limitato e non adeguante l'essere ideale, io posso astrarne la realità e considerarla in universale; e questa realità considerata in universale è quella che eccede i confini della realità sensibile onde fu astratta. Ma se non avessi trovato qualche esempio di realità nel mio sentimento, non avrei potuto universalizzarla; nè avrei potuto intendere che la realità possibile s'estende più là della sensibile e sussistente. Onde l'idea dell'essere possibile riman vuota, non ha alcun valore, parla al nulla, come diceva l'Hegel, se non istà in presenza di qualche realità.

Ma questa obbiezione è vana, ella è un vero circolo. Perocchè nella realità limitata, sussistente senza più, non si trova la realità universale, e però indi non si può prenderla ed astrarla. Conviene anzi dire, che se io astraggo la realità universale dalla percezione della realità particolare, io stesso nell'atto del percepirla vi ho aggiunto quella realità universale che manca

del tutto nella realità particolare, sensibile e sussistente; e se io, cioè il mio spirito, ve l'ha aggiunta, dunque la conosceva innanzi, la intuiva prima di unirla al sentimento e così produrre la percezione. Or poi, che cosa è la realità universale, se non appunto l'essenza dell'ente possibile e indeterminato? Quando si dice realità universale, non conviene impacciarsi coll'equivoco della parola: si dice realità, che non è ancora nessuna realità, che non è se non la possibilità di qualunque realità (1). La realità proprio non è senza tutte le determinazioni dell'ente, è la sussistenza di tutte queste determinazioni, e però è al tutto determinata. Una realità dunque per l'opposto, che esclude ogni qualsiasi determinazione, altro non è che un'idea; e l'idea è la forma dell'essere opposta alla forma della realità.

Vero è che quando l'uomo ha sperimentato una realità particolare, allora l'idea della realità universale, cioè dell'essere, acquista nuovo valore; ma che è questo valore? È un'attività cresciuta all'intendimento; questo comincia ad essere attivo, può pronunciare qualche cosa, può predicare qualche cosa anche della realità universale, che prima intuiva passivamente, ma di cui nulla affatto pronunciava attivamente. Acquista dunque con ciò una cognizione della stessa realità universale più a lui soddisfacente, tale di cui può anco aver coscienza; ma questa suppone sempre la cognizione intuitiva dinnanzi da sè.

155. Convien dunque conchiudere che l'essere indeterminato non è già nulla, anzi è oggetto idoneo all'intuizione, benchè privo de' suoi termini, 1° perchè se ciò non si ammettesse sarebbe inesplicabile la percezione intellettiva; 2.° perchè sarebbe inesplicabile l'astrazione; 3.° perchè sarebbe inesplicabile il modo onde noi conosciamo che l'ente possibile s'estende infinitamente più del reale finito che ci viene comunicato, cognizione che, chi ben considera, diviene il principio di tutti i nostri ragionamenti.

Potrei qui aggiungere una quarta ragione, lo svolgimento della

---

(1) Realità universale e indeterminata altro non dice, che l'essenza di ogni realità, e però la realità iniziale: quindi è sinonimo di esistenza in universale.

quale mi porterebbe troppo lungi: la indicherò tuttavia al sagace lettore, che potrà seco stesso considerarla. Le realità finite, che si comunicano al nostro sentimento, non sono nè termini nè determinazioni dell' essere stesso nel senso, che l'essere stesso, come essere, sia il loro soggetto reale; ma l'essere, come essere, non è più che il loro subietto razionale o dialettico, di maniera che la loro congiunzione coll' essere quasi in un solo ente si fa nella mente, non fuori della mente; la qual sola congiunge l'ente incoato (la realità finita) coll' ente per sè, e così lo considera come ente compiuto. Di che apparisce che l'ente per sè, quale è l'ente in universale, è cosa di diversa natura dall' ente reale finito; e che però questo nè vi aggiunge nulla, nè tampoco il compie in se stesso, nè quindi può renderlo più idoneo ad essere conosciuto ed intuito.

Questione II.

Se il concetto astratto, cioè il genere o la specie astratta possano stare dinnanzi alla mente del soggetto intellettivo, benchè questo non abbia la minima traccia di sentimento a cui riferirli.

154. Giova rispondere a tale questione anche per questo, che apparirà più chiara nella risposta la differente natura dell'idea dell' essere in universale, e de' concetti astratti, quali sono i generi e le specie astratte.

Una delle differenze procede dal non riferirsi l' idea dell'essere in universale ad una maniera di reali, piuttosto che ad un' altra; laddove le idee astratte di genere e di specie si riferiscono necessariamente ad una maniera di reali, piuttosto che ad un' altra. Per esempio, il genere vegetabile si riferisce a quegli individui reali, che in forma di piante o di animali vegetano, e però al sentimento pel quale dall' uomo si conoscono. La specie uomo si riferisce pure agli uomini reali, che non si conoscono se non per certe determinate percezioni e sentimenti. All' incontro, l' idea dell' essere nulla di ciò; ma piuttosto tiene una relazione con tutti i sentimenti possibili egualmente.

Di qui nasce, che per avere l' idea astratta di un genere, o di una specie, non basta d'avere l'idea dell' essere in universale,

ma questa dee ricevere di più qualche determinazione, che la restringa a quel genere o a quella specie. È dunque uopo trovare una maniera, per la quale la mente intuisca ad un tempo l'ente e quella sua determinazione generica o specifica: altrimenti ella non avrà l'idea astratta, di cui si parla.

La difficoltà dunque di concepire come possano stare in presenza della mente le idee di genere e di specie, si riduce alla difficoltà di spiegare come ella possa aver presenti le determinazioni generiche e specifiche delle cose senza più.

Convien dunque cercare, che cosa siano le determinazioni generiche e specifiche dell'ente. Or nell'ente puro da ogni determinazione sta tutta l'idealità. Non si può dunque nell'idealità pura trovare le sue determinazioni; ma converrà considerarla in rapporto colla realità, la quale, come dicemmo, è essenzialmente determinata. Ma la realità, che non si comunica che per sentimento, sussistendo ed essendo al tutto determinata, rimane la difficoltà pel genere e per la specie astratta, che sono determinazioni imperfette dell'ente, le quali appunto perchè imperfette non possono stare da sè, nè sussistere. Il genere e la specie astratta adunque nè si trovano nel puro ente, perchè presentano determinazioni che il puro ente non ha; nè possono sussistere da sè, perchè mancano di certe determinazioni necessarie alla sussistenza. Da ciò viene la conseguenza, che la mente non può pensare il genere e la specie in astratto, se non è aiutata dalla percezione del reale, il quale posto a confronto coll'ente gli fornisce tutte le sue determinazioni. Rimarrà la difficoltà d'intendere come il reale posto in confronto coll'ente possa somministrare le idee astratte di genere e di specie, quando il reale è appieno determinato, e il genere e la specie invece presentano solo alcune determinazioni, e mancano l'altre.

Ma questa difficoltà è più leggiera quando si sappia che la mente, la qual vede nell'ideale quella parte d'essenza che le è determinata dal reale sensibile, può restringere la sua veduta e la sua attenzione ad alcune determinazioni, considerandole quasi stessero da sè, per via d'una cotal finzione mentale, e trascurando, cioè non badando alle altre. Come poi la mente possa vedere nell'essere ideale quella parte d'essenza che risponde al reale percepito, si dirà poco appresso.

Intanto risulta, che le idee di genere e di specie astratta non possono esser intuite dal soggetto intelligente, se non a condizione che egli abbia in sè qualche vestigio della realità a cui quelle si riferiscono, e dalla cui essenza prendono le loro determinazioni generiche e specifiche.

Questione III.

Che cosa possa dire a se stessa la mente intuente l'essere puro, intuito senza i suoi termini.

155. Risposta. Non può dir nulla a se stessa, perchè non ha ancor percepita se stessa, e perchè ogni parola che ella pronuncia è un giudizio che esige due termini, ed ella non ne possiede ancora che un solo, l'essere che intuisce.

Questione IV.

Che possa dire la mente a se stessa, quando l'essere puro ch'ella intuisce si trova in presenza di alcuno de' suoi termini.

156. Tostochè il soggetto che intuisce l'essere ha un sentimento diverso da quello dell'intuizione dell'essere stesso, il reale che è questo sentimento stesso, e l'agente in esso sentito, viene percepito come ente realizzato, e questa è la prima parola che il detto soggetto dice, la prima sua operazione transeunte.

Indi il soggetto può cavare l' idea determinata, e la specie piena, e (se non gli mancano le ragioni sufficienti per muoversi a tali atti) può anche considerare l' essenza determinata che si contempla in quella idea, come un cotal esempio e modo della realità, ossia dell'essenza universale; e questo esempio lo soddisfa sì fattamente, che allora gli pare d' intender meglio che cosa sia essere: perchè effettivamente l'essere è a lui comunicato con un atto nuovo, e però più di prima.

Questione V.

Se il concetto astratto, il genere e la specie astratta, quando trovasi nella mente in presenza del sentimento a cui si riferisce, sia qualche cosa di distinto da questo e dall' idea dell' essere, e che cosa possa dire la mente.

157. Essendo ogni errore filosofico una verità disguisata, s' appalesa acconciamente l'origine degli errori, quando si può indicare la verità disguisata ed incompleta che diede alla mente del filosofo occasione d'ingannarsi. Qual fu la verità imperfetta veduta da' Nominali, e occasione del loro errore? Quella che noi abbiamo accennata rispondendo alla terza questione: il non potersi concepire alcuna idea di genere o di specie astratta, che stia da sè sola, senza appoggiarsi ad alcuna traccia di sentimento.

Ma come stesero i Nominali questa verità più là che non conveniva, e traviarono?

Dall'aver essi veduto che l'idea astratta non può star sola in presenza della mente senza qualche imagine o vestigio di sentimento a cui riferirla, essi conchiusero che l'idea astratta non è mai nella mente; e che il gioco delle idee astratte accade a cagione del linguaggio e dei segni delle cose, così appunto (dissero alcuni di essi) come il matematico che conduce un'operazione algebrica non ha che segni davanti agli occhi, e non pensa alle quantità da essi segnate, ma in fine del calcolo sostituendo alle lettere i loro valori, allora ha solo il pensiero delle quantità reali, e non di quantità astratte.

Ma egli è evidente che in questo ragionamento la conseguenza è maggiore delle premesse. Perocchè se l'astratto non può star solo, e però solo considerato è nulla; non ne viene mica che debba esser nulla anche in presenza di qualchè realità: questo è quello che restava sempre da provare a' Nominali di tutti i tempi, e che non hanno mai provato: come molto meno hanno provato, nè poteano provare, l' impossibilità che l'essere stesse in presenza della mente, senza che questa il riferisca ad alcun sentimento.

D'altra parte fu già dimostrato, che i Nominali introducono ne' loro ragionamenti quegli astratti, ch' essi escludono; giacchè

i segni non si possono adoperare a condurre un ragionamento, se loro non si affigge un significato almeno astratto, come fa appunto l'algebrista, le cui operazioni sono dirette dalle relazioni fra segni, a cui egli attualmente pensa, senza pensare alle qualità concrete; le quali relazioni sono certamente astratte. Onde l'esempio dell'algebra prova appunto il contrario, chè gli astratti son qualche cosa, se con essi, e con essi soli, si può ragionare come fa il matematico. Ed anche allorquando in fine dell'operazione algebrica si sostituiscono i numeri alle lettere alfabetiche, altro non si fa che sostituire un astratto minore ad un astratto maggiore (1), e la mente pensa un rapporto d'astratti, e non più.

158. I concetti astratti adunque dei generi e delle specie indubitatamente sono qualche cosa, ma esigono che nello spirito sia preceduta la percezione della realità, e rimanga almeno qualche vestigio del sentimento, in cui o per cui è stata la realità percepita.

Come i *concetti puramente universali* (concetti specifici pieni) sono il *comune* che aver possono tutti i possibili individui realizzati; così i *concetti astratti* (concetti specifici astratti e generici) sono il comune che hanno i concetti universali. Ma il difficile ad intendere si è, che i concetti astratti nulla hanno di sensibile, per esempio, l'albero-puro è un astratto che non cade sotto i sensi. Ond'è dunque, che debbano essere aiutati dal sentimento, se nulla prendon da questo? Si risponde, che quantunque nulla prendano dal sentimento, tuttavia al sentimento si riferiscono. Così, quantunque il punto nulla prenda dalla linea perchè non ha lunghezza alcuna, tuttavia ha bisogno della linea, di cui è termine, per essere concepito, perchè ad essa si riferisce. In modo non simile, ma analogo, l'albero astratto si riferisce all'albero universale (specie piena), perchè quello racchiude il pensiero che possa esser ultimato e compiuto per mezzo di tutte le sue determinazioni, e così diventar questo. Ma perocchè la questione si riduce finalmente a sapere che cosa sia il comune, e che rapporto s'abbia col reale; però si

---

(1) Vedi Nuovo Saggio Sez. III, Cap. IV.

dee studiare la questione seguente per riuscire a svolgere le difficoltà che presentano gli astratti, i quali s' appoggiano ai puri universali cioè alle specie piene.

Questione VI.

Che cosa sia la determinazione sensibile del concetto universale non astratto, se essa sia eterna o temporanea, necessaria o contingente.

159. La questione precedente adunque ricade in questa, la quale è finalmente l'argomento proprio di questo capitolo, sul quale dovremo alquanto distenderci atteso le difficoltà non piccole che involge, come abbiamo già veduto nell' esposizione che n' abbiam fatta.

A.

Percezione dei reali. — Esistenza dell'ente reale nel mondo metafisico conosciuta dall' intelligenza, non percepita dal senso,

160. Da prima conviene osservare che l' essenza del contingente che si vede nella idea, non è contingente.

Di più convien distinguere fra la nozione di contingente, e la nozione di temporaneo; fra la nozione di necessario, e la nozione di eterno. Perocchè la cognizione che ha Dio dei reali contingenti è certamente eterna, avendoli ab eterno conosciuti, e conoscendoli creati; e tuttavia non si può dire che questa cognizione divina, con cui furono creati i reali contingenti, sia necessaria di necessità logica (quale apparisce all' uomo). Perocchè non essendo la creazione necessaria di necessità logica, neppure è necessario di necessità logica l' atto creativo, col quale Iddio conosce i reali contingenti come sussistenti, e ad un tempo li fa sussistere, li fa esser reali. Il che se non facesse, non li potrebbe conoscere come tali; perocchè conoscerebbe il falso, se conoscesse che sussistono i reali, quand'essi non sussistono, non sono reali.

Rimane dunque a vedere prima di tutto, come si possano conoscere i reali contingenti e soggetti al tempo in un modo eterno ed immune dal tempo.

Ma prima si distingua accuratamente fra conoscere un ente *in un modo eterno*, e conoscerlo *con un atto eterno*.

Conoscere *in un modo eterno* dicesi quando, sebbene l'oggetto dell'intelletto si conosca esso stesso soggiacere al tempo (e il medesimo dicasi dello spazio), tuttavia la relazione fra quest'oggetto e l'intelletto che lo conosce è affatto immune dalle leggi del tempo, siccome pure dello spazio.

All'incontro dicesi conoscere *con un atto eterno*, quando l'atto stesso che fa il conoscente è eterno, cioè immune dalle leggi del tempo, siccome pure è inesteso, cioè immune dalle leggi dello spazio.

Ora è manifesto che niuno conosce con un atto eterno, se non Iddio, il quale è eterno.

Ma in quanto al modo del conoscere, ogni cognizione intellettiva anche umana si fa in un modo eterno.

161. Per convincercene, conviene prima di tutto persuaderci, che il pensiero umano, quando discorre dei reali che ha percepiti, e di cui conserva la memoria, termina propriamente nei reali: sicchè quando un viaggiatore, a ragion d'esempio, narra delle sontuose moli vedute nelle ampie città da lui visitate, delle montagne e dei piani, o dei mari e fiumi da lui percorsi; egli intende parlare e parla effettivamente di tutte queste cose reali. I filosofi superficiali non trovano alcuna difficoltà a spiegar questo fatto, credendo che possano bastare a spiegarlo le imagini da costui conservate nella fantasia, o traccie, qualunque sieno, rimaste scolpite nel suo spirito delle cose vedute. Ma senza negare queste imagini e queste traccie, il pensatore non confonderà mai le due questioni: di che cosa egli discorra; e per qual mezzo o istrumento discorra. Questa ultima questione è affatto diversa dalla prima. Suppongasi pure, che il mezzo o l'istromento, che egli adopera a favellare dei reali da lui percepiti, sieno le immagini di essi: rimane forse con ciò sciolta la prima questione? La prima questione dimanda, se egli favella delle immagini che conserva nello spirito, ovvero proprio dei reali da lui percepiti: se, quand'egli parla, intende parlare d'altrettante imagini di città, terre ed acque da lui vedute, o se vuol proprio far conoscere a' suoi uditori le città, terre ed acque realmente da lui percepite, che egli per fermo

non porta nel suo cervello, il quale sarebbe troppo angusto a capir tanti spazî e tante corporee moli. E se egli intende parlar proprio di quelle città che or gli sono tante centinaia di miglia discoste, e non di quelle traccie che porta segnate per avventura nelle fibre del suo cervello: basta questa sua intenzione a dimostrare che egli veramente le pensa, che il suo pensiero non si trattiene alle imagini, ma giunge alle realità: perocchè aver intenzione di pensare i reali senza pensare i reali non si può in modo alcuno. E così i suoi curiosi ascoltatori non sono già guari solleciti della storia naturale del suo cervello e della sua fantasia; ma voglion proprio sapere e sentir narrare le grandi e belle cose reali percepite e godute dal viaggiatore nelle sue peregrinazioni, e le avventure da lui per esse incontrate. Dunque convien porre fuori d' ogni dubitazione, che l' uomo ha virtù di pensare e di ragionare propriamente de' reali, e de' reali che non gli sono presenti, e fors' anco che più non esistono, ma solo erano in passato.

Qual servigio poi gli possano prestare a ciò le imagini, sarà una seconda questione. Ma se lo aiutano a pensare ai reali, esse formeranno una nuova prova che egli pensa ai reali. Ed è singolare, ché quelli che ricorrono alle imagini per ispiegare come l' uomo possa pensare i reali che non sono presenti, non s' accorgono che la stessa parola immagine tradisce la loro spiegazione; conciossiachè l' immagine non sarebbe immagine, se non si riferisse ai reali che rappresenta, e però la mente, se non avesse la facoltà di pensare i reali, nè potrebbe servirsi delle immagini, nè saper pure che sono immagini di cose reali, nè tampoco ingannarsi e prenderle per realità.

Noi dunque dobbiamo per un poco separare questa questione delle imagini, a cui verremo tantosto, e che diverrà la principale delle nostre ricerche; e qui stabilire che l' uomo ha facoltà di pensare i reali che non sono presenti a'suoi sensi, quelli che hanno cessato di esistere, o che non hanno ancora incominciato.

162. Ciò posto, si domandi: questi reali sono soggetti al tempo ed allo spazio? Egli è chiaro che, se si tratta di cose contingenti e temporanee, convien dire che sono soggetti al tempo, e se si tratta di cose estese e materiali, anche allo spazio. Tali

sono le città e i paesi, di cui narra il nostro ipotetico viaggiatore.

Di poi si domandi: questi oggetti in se stessi sommessi alle leggi del tempo e dello spazio, sono essi conosciuti dalla mente di quel viaggiatore, e dalle menti de' suoi ascoltatori in un modo temporaneo, od eterno? Noi abbiamo detto che conoscere in un modo eterno vuol dire conoscere per sì fatta maniera, che la relazione fra l' oggetto conosciuto e l' intelletto che lo conosce sia immune dalle leggi del tempo. Or bene, le menti del nostro viaggiatore e de' suoi uditori, nel pensare che fanno gli oggetti reali, sono esse legate alle leggi del tempo?

Noi abbiamo veduto che gli oggetti reali, a cui pensano quelle menti, possono essere egualmente passati e futuri: dunque il tempo non entra per nulla nel modo onde sono conosciuti, non dà legge a questo modo, non l' impedisce. Il modo dunque di tal conoscere è eterno, secondo la data definizione. Per simiglievole guisa si dimostra, che un tal modo di conoscere è semplice, cioè immune dalle leggi dello spazio, benchè gli oggetti conosciuti soggiacciano alle leggi dello spazio. Le città infatti e le regioni percorse dal viaggiatore, e tutto ciò che contengono, sono nello spazio, son dotate di estensione. All'incontro, che fra la mente e questi oggetti non intervenga spazio alcuno, vedesi chiaro da questo, che la mente li pensa e ne ragiona ugualmente se son vicini o lontani, e che coll' accrescersi la loro lontananza dal corpo dell'uomo che li pensa non si rende più difficile alla mente il pensarli. Dunque lo spazio che è fra essi, o quello che è fra essi e il corpo dell' uomo pensante, non influisce punto sul modo con cui sono pensati. E però questo modo dicesi semplice, inesteso, immune dalle leggi dello spazio.

163. Conchiudasi adunque, che la mente pensa gli oggetti temporanei ed estesi al tutto fuori dello spazio e del tempo, e questo dicesi pensarli nell'eternità.

Dicasi ancor di più, che la mente pensa lo stesso tempo fuori del tempo, lo stesso spazio fuori dello spazio. E che? Si dirà forse, che tra il tempo pensato e la mente pensante possa cader altro tempo di mezzo? Si dirà, che fra la mente pensante e lo spazio pensato vi sia luogo da collocarvi un altro spazio? Ma lo spazio è

uno, come il tempo è uno; perchè la mente può pensare anche tutto il tempo, può pensare tutto lo spazio, onde il modo con cui lo pensa dee essere senza tempo e senza spazio: giacchè il modo con cui la mente pensa non cade nell'oggetto pensato, non essendo quel modo altro, come abbiam detto, che la relazione fra il pensante e il pensato.

164. Ora questa maniera con cui l'umana mente pensa i reali, benchè forniti essi stessi di spazio e di tempo, tuttavia fuori d'ogni spazio e d'ogni tempo, ci fa conoscere, chi ben la considera, che le cose reali, oltre avere un'esistenza relativa fra loro, la quale soggiace al tempo e allo spazio, hanno altresì un'altra esistenza relativa alla mente: il che noi esprimiamo dicendo, che essi esistono nel mondo metafisico.

In fatti si consideri bene la natura del verbo interiore, cioè dell'affermazione che fa lo spirito di un reale, la quale è l'atto con cui conosce la sussistenza di lui. Che cosa dice lo spirito, dicendo seco stesso che un dato ente, p. e. un arancio, sussiste? Traducendo la sua parola in lingua esatta e filosofica, cioè analizzata, ella suona così: « L'essenza dell'arancio da me intuita è realizzata ». Se questa è la forma che esprime esattamente l'affermazione dello spirito quando percepisce un reale, come non è a dubitarsene da chi ha ben meditata quell'operazione; dunque la realizzazione si predica di quella essenza appunto, che prima s'intuiva solo come possibile ad essere realizzata, la quale realizzazione è « l'atto, come tante volte abbiam detto, pel quale l'essenza è come operante ». Dunque il reale è quella stessa essenza realizzata. Ma il predicato si percepisce nel soggetto. Dove noi vedemmo l'essenza, ivi dunque è uopo che percepiamo il suo realizzamento. Ma l'essenza da noi s'intuiva fuor del tempo e dello spazio (benchè, trattandosi di essenza di cose temporanee ed estese, nell'essenza stessa si intuisce il tempo e lo spazio possibile). Dunque anche il suo realizzamento si dee percepire fuori dello spazio e del tempo, nell'ente stesso intuito, che è appunto il mondo metafisico. E di vero, noi vedemmo che l'idea dell'ente e l'idea del reale sono sinonimi in questo senso, che nell'idea dell'ente cade necessariamente l'idea del reale, ma l'idea del reale è il reale possibile: ora i vocaboli possibile e sussistente sono come due predicati del

del reale: il reale dunque è il soggetto comune. Questo soggetto è uno appunto perchè è soggetto comune. Se dunque egli si vede nell' idea, e se i predicati si percepiscono nel soggetto, forz' è dire, che quel reale che è intuito nell'idea come possibile, quel reale stesso è percepito dall'intendimento come sussistente. Il sussistente adunque non si può percepire se non trasportandolo collo spirito affermante là dov'è la sua essenza, dove è l'ente suo soggetto; e la sua essenza, il suo soggetto è fuori affatto dai limiti del tempo e dello spazio: l'intelletto adunque percepisce anche i reali nell' eternità; e questi esistono come enti nel mondo metafisico.

165. L'esistenza dei reali nel mondo metafisico è la loro principale e più compiuta sussistenza. E qui convien richiamarsi, che l' uomo nel percepire le cose è condizionato alla limitazione delle diverse potenze colle quali egli percepisce. Convien rammentare, che con nessuna potenza naturale l'uomo percepisce per intiero l'ente; e rispetto alla realità delle cose esteriori a lui, egli non la percepisce se non in quel tanto che tale realità opera in lui, cioè nelle sue potenze. Quindi noi abbiamo detto che le essenze determinate delle cose, le quali sono date a conoscere all'uomo, non contengono tutta l'entità dell'ente, ma solo quella porzione di attività, che l' ente esercita nell' uomo. E poichè le definizioni delle cose sono proposizioni che esprimono le essenze, perciò anche le definizioni altro non esprimono che le essenze percettibili e però conoscibili dall' uomo, le quali non contengono tutto l' ente, ma solo *l' ente agente nell' uomo* (1). Conosciuto adunque che il percepito riceve limitazione dalla potenza percettiva, il filosofo dee esa-

(1) Questa dottrina importantissima, e poco osservata, fu da noi esposta nel N. Saggio Sez. VI, p. III, c. V. La qual dottrina non fu ignota agli antichi, come può vedersi da questo luogo di S. Tommaso: *Secundum philosophum in* VIII, Metaph. — *substantiales rerum differentiae* (le determinazioni compiute dell'ente) *sunt nobis ignotae, loco earum definientes accidentalibus utuntur, secundum quod ipsa designant vel notificant essentiam, ut PROPRII EFFECTUS NOTIFICANT CAUSAM.* (De veritate, Quaest. X, art. I, resp. ad 6.m). Dove si vede essere una delle molte calunnie dai moderni apposte agli antichi, quella che i filosofi antichi, e nominatamente gli Scolastici, abbiano preteso di conoscere le essenze delle cose prese in un senso assoluto.

minare l'una appresso l'altra le potenze percettive, e rilevare qual sia la limitazione che ciascuna pone al suo percepito (1). Ora le potenze percettive sono due nell'uomo, il senso, e la ragione secondo la sua funzione del percepire. Se si considera qual sia la limitazione che impone il senso, trovasi che ella è somma, perchè esclude l'ente e non fa, rispetto a' contingenti, che percepire l'azione viva dell'ente, e anche questa limitata dalla natura dell'organo sensorio e da quella della speciale facoltà sensitiva, e l'azione viva dell'ente percepita non è l'ente, benchè determini l'ente rispetto a quel soggetto che lo conosce. E un soggetto che conosce l'ente è appunto l'uomo, il quale ne ha l'intuizione. Onde l'uomo può giovarsi delle azioni vive percepite col senso a determinare l'ente ch'egli ha presente, e questo è atto della ragione secondo la sua funzione percettiva. Onde si vede che ciò che percepisce il senso e ciò che perpisce la ragione sembrano cose diverse, perchè sono entità percepite da due potenze diverse, la prima delle quali limita oltremodo il percepito, ed esclude il percepito dall'altra (l'ente): onde il percepito da lei, in quanto è percepito da lei, rimane al tutto staccato e diviso affatto dal percepito dall'intelligenza. Ma questa è limitazione soggettiva, veniente cioè dalla limitazione della potenza percettiva; e però quella divisione, che il senso fa dell'azione viva dell'ente dall'ente stesso, non è conforme alla verità obbiettiva. Quindi è che la ragione, che si solleva di sopra il senso perchè ha l'intuizione dell'ente, può ricongiungere le determinazioni sentite coll'ente stesso, e così percepire e determinare l'ente, cioè affermare che il percepito dal senso è determinazione dell'ente da lei intuito. Colla quale operazione venendo i sentiti congiunti all'ente come sue determinazioni, vengono considerati nella loro vera esistenza oggettiva nascosta al senso, senza punto perdere la soggettiva; e questa è la loro esistenza principale e compiuta che dicevamo. Noi esprimiamo questa operazione della ragione metaforica-

(1) L'uomo può far questo, perchè egli ha la facoltà del conoscere assoluto, emendatrice dell'altre, di cui parlammo nella *Psicologia* (* N. 1665; Cf. N. 261-263 *), colla qual facoltà non intende già tutto, ma ciò che intende colle potenze inferiori egli il rettifica, e appura e rende assoluto conoscere.

mente dicendo, che i sentiti reali sono trasportati dalla ragione nel mondo metafisico, ed in questo esistono più veramente che nel solo senso.

166. Qui forse si dimanderà, perchè la realità e l'azione sua non si possa percepire direttamente coll' intelletto, col quale s'intuisce l'ente? Ma qualora si mediti bene questa dimanda, e se ne penetri il fondo, si troverà ch' essa è una di quelle, a cui si appartiene la risposta coll' esplicarle: perchè, esplicate che sieno, non esistono più.

Infatti, nella domanda si suppone che esistano due potenze, l'intendimento ed il senso, e si domanda perchè l'intendimento non possa percepire immediatamente la realità, senza bisogno del senso; laddove egli è appunto perchè vi ha una potenza che non può immediatamente percepire la realità, che si dice averci l' intendimento; e perchè le realità si percepiscono di fatto immediatamente senza l' ente, perciò si dice che ci ha la potenza del senso. Questi sono fatti primitivi, dai quali si argomenta, che ci hanno tali potenze distinte fra loro, e limitate a certi termini.

— Ma perchè il senso non dicesi anch' egli facoltà conoscitiva? —

Perchè deve avervi un vocabolo riservato a significare l'apprensione dell' ente o solo, o coll' aggiunta delle realizzazioni che lo determinano; e questo vocabolo è conoscere. Che se si volesse istituire un altro vocabolo invece di questo, la questione sarebbe di parole, e apparterrebbe al filologo piuttosto che al filosofo il definirla.

— Ma che differenza vi ha fra il percepire le realità sole, e il percepirle insieme coll' ente quali determinazioni di lui? —

Immensa, perocchè il soggetto, in quanto percepisce le mere realità, ha finito in esse ogni sua azione, ed è legato e fissato, per così dire, immobilmente nel breve confine di esse; laddove il soggetto che percepisce le realità coll' ente, come determinazioni di lui (percezione intellettiva), insieme colle realità limitate percepisce l' illimitato, cioè l' ente, e quindi le sue percezioni possono moltiplicarsi all' infinito, perocchè ha un campo infinito dove spaziare, ha un oggetto infinito nel quale può fare paragoni, e avvertir relazioni e insomma non cessar mai di tener viva la sua attività.

167. — Ma non potrebbe avervi una potenza che percepisse tutto insieme l'ente e le sue relazioni e determinazioni, senza bisogno del senso? —

Torniamo da capo, dimentichiamo ancora, così dicendo, che cosa sia il senso. Abbiamo detto lui essere la facoltà di ricevere la comunicazione delle realità. Se le realità non ci sono comunicate, come potremo noi percepirle? Si consideri che noi qui parliamo dell' uomo, e del modo del conoscere umano. Ora, discendendo alle realità particolari che l' uomo viene a conoscere, fermiamoci ai corpi. Il concetto che noi ci formiamo dei corpi è tutto determinato dalle sensazioni esterne, di maniera che il corpo è per noi un esteso, un figurato, un colorato, un odoroso ecc. L' essenza del corpo è determinata da queste sensazioni per forma, che se noi non avessimo alcuna di tali sensazioni, mancherebbe la determinazione dell' ente, non ci sarebbe più comunicato ciò che chiamiamo corpo, quel corpo che definiamo. Or fermiamoci ad una qualunque di queste sensazioni che ci servono a determinare l' ente corpo, per es. il colore, una figura colorata. Sarebbe egli possibile, che noi pensassimo al colore senza pensare ad una sensazione, quando il colore è pure una sensazione? Ciò involgerebbe contraddizione. Se dunque quella sensazione a noi mancasse, non avremmo più su cui rivolgere il pensiero, perchè non ci sarebbe dato il colore. Il colore adunque viene da noi pensato a condizione che sia prima da noi sentito, perchè egli stesso è sensazione. Che se si analizza ogni altra realità, si trova sempre che ella in ultima analisi è per noi sentimento, o ciò che agisce nel sentimento: onde senza sentimento non ci può esser data; appunto perchè è sentimento, e il sentimento non si dà senza sentimento. Per questo l' intendimento non può cogliere la realità, senza che gliela offra il sentimento; perchè quando si dice realità, rispetto a noi, altro non si dice che sentimento, o azione nel sentimento e però sentita. Noi dicevamo bensì, che il carattere della realità è *azione*; ma questo appunto prova, che la realità per noi non può infine essere altro che sentimento; perocchè un' azione che non fosse in qualche modo fatta nel nostro sentimento sarebbe nulla per noi, per noi non sarebbe. La ragione di ciò sta in questo,

che noi stessi siamo *sostanzialmente* sentimento, come abbiam provato nella *Psicologia* (* L. I, C. V; Lib. II, C. VI *). Ora niente riceve il sentimento in sè, se non per via di sentimento. Niuna comunicazione adunque della realità a noi è possibile, se non è fatta in noi; ma se è fatta in noi, è fatta nel sentimento, perchè noi siamo sentimento. Ora quest'azione fatta nel sentimento nostro è quella, che tiene luogo per noi delle determinazioni dell'ente, che ce lo specifica; ella è insomma la determinatrice delle essenze.

168. — Ma voi avete detto che, in un ordine soprannaturale, l'ente stesso, l'essenza dell'ente, potrebbe mostrare immediatamente all' intelletto le determinazioni sue proprie e sè realizzato; che questo avverrebbe se Iddio rendesse visibile all'uomo se stesso. Onde in questo caso la realità si comunicherebbe come oggetto, e non per via d' un' azione esercitata nel sentimento uomo. Quindi il dilemma: O quest' ente in tal caso opererebbe nel sentimento dell'uomo, e quest'azione nel sentimento umano sarebbe un risultato di due cause, dell'agente e del paziente, e quindi riuscirebbe soggettiva; nè in tal caso si percepirebbe più Dio; perchè Dio non può essere una nostra soggettività, un' azione fatta in noi. Ovvero l' ente reale si percepirebbe in sè, non nell'azione da esso fatta in noi; e in tal caso mancherebbe la realità (che d' altra parte è essenziale a costituire Dio); e però non sarebbe più vero che si percepisce l' ente reale. —

Rispondo, esser vero che non si può percepire la realità se non si percepisce un' azione dell'ente, e però non si può percepire un ente reale se non s' intuisce l' ente e contemporaneamente non si percepisce l'atto suo, la sua azione. Ma le azioni sono diverse.

Trattandosi dell'ente per sè, la sua azione propria è quella di comunicar l'esistenza reale, è la creazione (1). Ora la *creazione* non opera nel sentimento modificandolo, perchè in tal caso non lo creerebbe, sì lo supporrebbe preesistente, ma opera

---

(1) V. *Teodicea* (* N. 547, 548 *) dove fu dimostrato che ogni operar divino si riduce ad un *creare*; e vedesi che così deve essere anco se si considera la legge di parsimonia del divino operare esposta nella *Teodicea* 522 e seg.

nel sentimento facendolo sussistere. Dunque questa maniera di azione non si può percepire per via d'alcuna modificazione del sentimento, ma si può percepire come causa inesistente al medesimo e nel medesimo immanente, non come il sentimento soggettivo, ma come un altro nel sentimento soggettivo. Ora questo altro, non essendo sentimento soggettivo, non è soggettività; e non essendo neppur una forza modificatrice del sentimento, non è neppure un mero extra-soggettivo; giacchè ciò che è meramente extra-soggettivo è una forza che s' applica immediatamente al sentimento e che è proporzionata a questo, una forza che suppone la dualità dell'attivo e del passivo, cioè di un' entità che riceve l'azione. All' incontro, l'azione creante non esige dinnanzi da sè nulla, perchè ciò che crea è suo effetto. Non ritenendo ella dnnque nulla del soggetto, nè supponendo tampoco preesistente il soggetto, rimane ancora oggetto all'intendimento; ma tale oggetto, in cui si vede l'atto del creare, che a lui solo appartiene, e non al soggetto che succede a quell'atto. Quindi il soggetto (il sentimento) è bensì necessario che sussista, acciocchè conosca l'ente creatore, e l'azione creatrice inesistente in esso; ma egli, il soggetto, non dà alcuna determinazione all'ente creatore, perchè non riceve la sua azione, ma succede alla sua azione non in ordine di tempo, ma come termine dell'azione medesima. Ora appunto perchè il senso non percepisce l' azione creatrice, la quale lo precede, secondo l'ordine della sua formazione, è uopo che quell'azione sia percepita dal solo intelletto che vede l' ente com' è in sè, e la percepisce indivisa dall'ente, com'è di fatto indivisa; conciossiachè l' azione creatrice e l' ente creatore sono affatto il medesimo, essendo l' essenza divina quella che crea. Di che *avviene*, che l'intelletto faccia in questa visione un officio analogo a quello che fa il sentimento, cioè presenti la realità all'uomo; ed è anche perciò che noi gli diamo il nome di senso intellettivo.

169. Di che si cavano importantissimi corollari.

In primo luogo, si scorge la differenza che passa fra il reale divino, e il reale creato. Perocchè il reale divino comunicabile all' uomo (in un ordine soprannaturale) è la stessa azione divina, l'azione creante di Dio, la quale è identica colla divina

essenza; laddove i reali creati altro non sono che termini effettuati di quest'azione (1), uno de' quali termini è l'uomo stesso conoscente. Dunque la cognizione che ha l'uomo delle cose è una relazione fra uno di questi termini, cioè l'uomo conoscente, e gli stessi termini conosciuti. Se il termine conoscente e il termine conosciuto è il medesimo, come accade nella coscienza che ha l'uomo di se stesso, allora la materia della cognizione non è la percezione sensitiva, ma il sentimento sostanziale, la meità (2). Se il termine conosciuto è diverso dal conoscente, allora la materia della cognizione è la percezione sensitiva. Ora un termine opera nell'altro modificandolo, perocchè di farlo esistere od annullarlo non ha alcun potere: opera dunque con un'azione limitata, che non tocca l'essere del paziente, ma sì gli accidenti solamente. Onde queste accidentali modificazioni, che sono di loro natura sensibili perchè prodotte in un soggetto sensibile, sono gli unici rappresentanti del termine agente, l'unica porzione di lui comunicabile realmente ad un altro termine, e sensibilmente percettibile. All'incontro, quando trattasi di percepire il reale divino, cioè l'azione creante, in questa percezione non vi ha relazione di termine a termine, ma di termine alla sua causa, cioè all'azione che lo produce; onde è chiaro, che se ne dee avere una tutt'altra cognizione, una al tutto nuova maniera di conoscere un tal reale; la qual maniera si è di vedere nell'ente stesso oggetto dell'intelletto per sè conoscibile l'atto creatore inesistente al creato, cioè al proprio sentimento, e al sentimento delle altre cose sensibili. Per questo, rispetto alla realità divina l'intelletto opera come senso; e il creato sensibile non entra in tale cognizione come oggetto conosciuto, ma piuttosto come conconosciuto, determinante non l'atto creatore, ma quella misura di lui che a noi si rivela. Perocchè, quantunque l'atto creatore sia sempre atto creatore o che il vediamo crear molto, o che il vediamo crear poco, tuttavia se il vediamo crear poco, il per-

(1) *Nuovo Saggio* Sez. VI, P. III, C. I, a. VIII. Il lettore sarà non poco ajutato ad intendere ciò che qui diciamo, se avrà presente quell'articolo del Nuovo Saggio.

(2) *Psicologia*, * N. 105, 106, 110, 111. *

cepiamo, rispetto a noi, in una misura minore. Poichè è ben vero, che non possiamo percepire l'atto creatore senza intendere nello stesso tempo ch' egli può creare quanto mai vuole indefinitamente, ma questa è una mera *cognizione*, e non *percezione*; il che differisce grandemente, conoscendo nel primo caso ciò che può fare l'atto creatore, e nel secondo ciò che fa.

170. Di poi si rileva, in che senso noi diciamo che le cose create sono termini dell'ente intuito. Esse non sono certamente termini immediati dell'ente; ma mediante la sua azione creatrice sono termini dell'azione dell'ente. I termini immediati dell'ente sono la sua azione, la quale azione è in parte creatrice. Ora questo termine, l'azione dell'ente, è ciò che costituisce la realità dell'ente, perchè abbiamo veduto che il carattere proprio della realità è l'azione. Dunque, a propriamente parlare, non sono termini dell'ente ideale, ma dell'ente reale, ed anzi dell'azione creatrice di quest' ente.

— Ma come dunque dicevate voi, che le cose create percepite da noi determinano l'ente ideale? Se sono determinazioni dell' ente stesso, non appartengono all' ente come al loro subietto?

Come al loro subietto dialettico, lo concedo nel modo già prima spiegato. Ma convien bene intendere che cosa sia questo subietto dialettico, e incontanente svanisce la difficoltà. Quantunque noi l' abbiamo già dichiarato, tuttavia in argomento sì sottile, e in cui si travaglia cotanto a trovar nel linguaggio vocaboli e maniere acconcie da comunicare i pensieri senza confusione, non sono perdute alcune parole di più volte a levare ogni equivoco. È dunque da considerarsi che l'ente, quale ci è dato nell'intuizione, è affatto indeterminato, cioè privo di tutti i suoi termini. Quindi accade, che noi non percepiamo punto l'azione creatrice. Ora percependo i termini dell' azione creatrice senza di questa, noi non possiamo raggiungere tali termini a questa azione. Invece adunque di percepirli raggiunti a quest'azione e con quest'azione, l'uomo li percepisce soli. Ma nulla si può percepire intellettivamente, se non unito all' ente. Egli dunque li considera a dirittura come termini e determinazioni dell' ente, per la necessità d' intenderli. Così l'ente diviene il subbietto di questi termini, non perchè sia

tale, ma perchè tale la mente il suppone al suo bisogno, e così la mente stessa è colei che costituisce l'ente qual subietto di essi; e questa cotal finzione della mente chiamasi subietto dialettico. Nè la mente perciò cade necessariamente in errore, perocchè rivolgendosi sopra se stessa, ella ben s'accorge dell'anello di mezzo che le manca, cioè dell'azione creatrice e della realità dell'ente, che le resta incognita. Onde si giova dell'ente come di mezzo a conoscere; ma quando per via della riflessione esamina questo mezzo del suo conoscere, ella è ben lontana dal pigliarlo come subietto dei reali da lei percepiti: perocchè un'idea non può essere subietto reale d'un reale. Che se si trattasse non del reale finito, ma della sua essenza, i reali in tal caso si dicono termini dell'ente in quanto sono intelligibili, non propriamente in quanto sono reali; perocchè per noi il reale non è il mero reale, ma il reale conosciuto e percepito, e però unito alla sua intelligibilità. Da parte dunque dell'intelligibilità dell'ente, non ripugna che l'intelligibilità dei reali sia termine dell'intelligibilità universale; perchè l'ordine intelligibile è ad ogni modo eterno e divino. Del pari non ripugna, che della determinazione ideale si possa chiamare subietto l'idea in universale; ma questo è un subietto ideale, e non più.

171. Se dobbiamo dunque riassumere la condizione dei reali finiti rispetto all'ente indeterminato, affine di conoscere in qual senso essi si dicano termini di lui, risulta da tutto ciò che noi abbiamo detto, che essi così si possono chiamare in due maniere:

1° nell'idea s'intuisce l'essenza dell'ente indeterminato ed iniziale;

2° quest'essenza ha un'azione, e in quest'azione sta la sua realità. Noi non percepiamo quest'azione nell'ordine naturale; essa è l'*incognitum* in tutti i pensieri umani. Una parte di quest'azione, che dicesi anco azione *ad extra*, è l'azione creatrice;

3° termini di quest'azione creatrice sono i reali contingenti.

La mente umana adunque raggiugne questi termini all'ente, e li dice termini di lui, trasaltando l'azione dell'ente, perchè da lei non percepita.

Questa è la prima maniera, nella quale si dice che i reali contingenti sieno termini dell' *essenza* dell' ente. Ecco qual è la seconda:

Riportando i reali contingenti all' essere ideale o iniziale (all'idea dell'essere), s'intuisce in quest' essere la loro possibilità. Questa possibilità logica è la stessa idea dell'ente ristretta unicamente all' ufficio di far conoscere quei dati reali, che a lei si riferiscono.

L'idea dell'ente così ristretta chiamasi *essenza* dei reali.

Or posciachè quest'essenza determina l' idea universale ad esser mezzo di conoscere il reale, quest'essenza è come un atto, e però un termine o una determinazione dell'idea stessa.

Quando i reali si dicono termini dell'*essenza dell'ente* (prima maniera), allora l'ente propriamente si fa servire dalla mente come subietto, dove il subietto è l'ente iniziale e però ideale, e il termine è reale; onde manca l' anello che li congiunga (l'azione creatrice); e perciò l'ente dicesi *subietto dialettico.*

Quando non i reali, ma i loro concetti si dicono termini dell'*idea dell'essere* (seconda maniera), allora l'idea dell'essere è come il subietto de' concetti speciali; e quindi ella fa l'ufficio di subietto ideale.

Subietto dialettico e subietto ideale sembrano due denominazioni acconcie per indicare i due modi, ne' quali l'ontologo può considerare i reali finiti come termini dell'essere iniziale; il quale nel primo caso è considerato in sè come *essenza*; nel secondo, in rispetto alla mente conoscitrice, come *idea.*

172. Torniamo adunque all' intima natura della conoscenza dei reali, la quale riceve lume dalle cose dette. Sono due questioni: « come si costituiscano i reali », e « come si conoscano i reali ». Queste due questioni rimangono talora confuse. Ripigliamole entrambi.

Come si costituiscono i reali? — Pel sentimento o nel sentimento. Tutti i reali conosciuti dall' uomo sono costituiti dal sentimento o pel sentimento. Tutto ciò che l' uomo conosce di reale o è sentimento, o agente nel sentimento. Una cosa, di cui l' uomo non avesse alcun sentimento, affatto non esisterebbe con lui come reale, perchè nessuna azione di tal cosa egli sentirebbe. Onde è assai più proprio il dire,

che il senso *costituisce i reali* conoscibili, di quello che il dire colla Scuola scozzese e col Galluppi, che il senso *apprende i reali* stessi; benchè questa espressione dimostra, che i filosofi che la hanno introdotta videro una parte di verità, alla quale si arrestarono per manco, io credo, di filosofico coraggio. Universalmente i filosofi in questa questione vengono ingannati dalle idee astratte, o da enti ipotetici; a cui essi danno arbitrariamente la realità, quando non l'hanno. A ragion d'esempio, taluno vi dirà che le sostanze sussistenti sono reali, e pure le sostanze non sono sentite. Ma io vi rispondo, esser falso che le sostanze sussistenti e note all'uomo non sieno sentite. La sostanza che egli denomina col monosillabo Io, è sentita, perchè è il suo proprio sentimento costituente il suo individuo personale. Le sostanze straniere note all'uomo sono 1° altri Io, 2° le sostanze corporee. Gli altri Io, cioè gli altri individui personali, se non sono sentiti in se stessi dall'Io conoscente, sono però conosciuti come per sè *sensibili*, cioè come sentimenti sostanziali, come altrettanti Io. Quanto alle sostanze corporee, l'uomo ne sente l'azione, ne sente la forza, a cui attribuisce gli effetti immediati della violenza che prova, come suoi atti, come accidenti a sostanza. Tuttavia egli è vero che di questa forza non sente l'unità, e però non sente in essa propriamente un subietto; quindi questo subietto lo suppone pel *principio di soggetto*, ma primieramente quel subietto che suppone non sarebbe subietto corporeo, se non lo riferisse alle sensazioni che produce come forza e causa immediata di esse. Onde sono le passioni e le sensazioni, quelle che determinano all'uomo il subietto *corpo*, che specificano questo subietto, il quale altramente rimarrebbe un puro concetto, un indeterminato; sicchè le sensazioni, i sentiti, entrano almeno in parte a costituire il subietto corporeo. — Si dirà che tuttavia l'uomo pensa al subietto corpo, astraendo dalle sensazioni, e di questo subietto non giudica che sia per sè sensibile: colla sua riflessione lo giudica anche *insensibile* — Sì; ma questa è ipotesi che egli fa nell'ordine della riflessione, di cui non può accertare la verità (1). Può bensì esser certo

(1) Loke (L. II, C. XXIII; Lib. III, C. III), e una grande schiera avanti e dopo di lui dissero che il subietto, ossia la sostanza è cosa ignota. La

che avendovi l'azione v'abbia un agente, e però un subietto dell'azione; ma non può poscia accertare, che quest'agente sia insensibile in se stesso, benchè non abbia diretto esperimento della *sensibilità* propria di lui. Anzi, se egli si pone ad esaminare accuratamente questa sua ipotesi, troverà che ella è arbitraria del tutto, oscura, e finalmente s'accorgerà che ella è assurda. Di più, vedrà ch'egli stesso, qualora voglia parlare di questo subietto insensibile, è costretto di contraddirsi applicandogli i vocaboli destinati a significare persona, come *egli, lui, sè*. Il linguaggio non gli somministra altri modi da applicare a questi soggetti supposti insensibili. Quando egli dice, a ragion d'esempio, « consideriamo la forza dei corpi in se stessa », egli suppone che alla forza appartenga il SÈ, cioè la personalità, che non può stare senza un sentimento. Se leviamo dalle lingue il SÈ, non si dà più discorso possibile de' subietti avuti per insensibili. Lo stesso dicasi dei vocaboli derivati dal pronome personale SÈ, come sarebbe SUO. Voi dite: « questo corpo ha mutato il SUO colore primitivo »; voi supponete, così dicendo, che il corpo sia un SÈ, a cui appartenga il colore. Direbbesi anche qui, che nella costituzione delle lingue giace una sapienza troppo superiore alle riflessioni fallaci dei filosofi, le quali riflessioni tostochè declinano all'errore, trovano nelle lingue stesse impedimento e correzione; perchè usandole sono necessariamente puniti collo smacco di manifesta contraddizione. Abbiamo dunque una ragione metafisica, che rende vie più verosimile l'opinione dell'animazione dei primi elementi della materia altrove da noi esposta (*Psicologia*, Lib. IV, C. XV).

173. Ma come soltanto verisimile? Se una tale ragione fosse efficace, dovrebbe rendere certa l'animazione dei primi elementi, la quale cesserebbe così di essere opinione. Di più, ella proverebbe che i primi elementi non solo hanno congiunto un principio senziente, ma di più un principio personale.

---

parte di vero che ha questa sentenza riguarda la sostanza corporea; la quale non cade nel nostro sentimento, se non colla sua azione; quindi non ne possiamo avere cognizione positiva, ma solo relativa alla sua azione. Ciò che accade della sostanza materiale si generalizzò ad arbitrio, e quest'è la parte erronea della sentenza medesima.

A rispondere a questa difficoltà, conviene ch'io distingua tra *sostanze di prima concezione*, e *sostanze di ultimata concezione*. La sostanza in generale si definisce: « quel primo atto di un ente, che lo costituisce, pel quale esso si concepisce senza bisogno che la mente per concepirlo il collochi in un'altra entità » (*Psicologia* 52). Basta dunque, che la mente concepisca un'entità senza che per concepirla abbia bisogno di collocarla in un'altra, perchè quella entità abbia il carattere di sostanza (1). Or questa concezione s'avvera della sostanza dei corpi. I corpi si concepiscono, e questa prima concezione di essi appunto si fa senza collocarli in un' altra entità (quasi accidenti). Dunque sono *sostanze* secondo la definizione e l'uso legittimo della parola. Di più, in questa prima concezione l'uomo non pensa ad alcun principio senziente, e molto meno personale. Dunque v' ha una sostanza corporea priva d' interna sensibilità; ossia il corpo è sostanza, benchè si consideri separato da ogni principio sensitivo; nè sarà mai che il corpo si confonda col principio sensitivo.

Stabilito questo, rimane la seconda questione che appartiene alla legge di sintesismo, la quale domanda: « La sostanza corporea può stare sola nella natura, senza l'aggiunta di un principio senziente »? Questa questione si può anche tradurre in quest'altra: « La sostanza corporea si può concepire sola per modo, che non abbia congiunto nessun principio senziente »? Questa questione parla di una *concezione ultimata*, non della *concezione prima*. Rispetto a questa, la questione è risoluta dal fatto indicato, che la mente concepisce la sostanza corporea senz'aggiungervi alcun altro che. Come si conciliano queste due questioni, che sembrano contraddittorie? Nella prima si dice, che i corpi si concepiscono senza alcun principio senziente; nella seconda si mette in dubbio, se possano concepirsi soli, disuniti da ogni principio senziente.

---

(1) Quindi quando i filosofi definiscono la sostanza *ens in se* (vedi Baldinotti *Metaphysica Generalis*, Cap. I, 3), si dee intenderlo concepito solo senza bisogno d'altro. Per altro, quel pronome SÈ introdotto in tale definizione, la tradisce, la mostra imperfetta.

La contraddizione non è più che apparente, appunto perchè si parla di due maniere di concepire, l'una imperfetta e l'altra perfetta. Infatti, nella prima concezione delle sostanze corporee la mente concepisce una sostanza principio prossimo delle sensazioni corporee, e qui si acquieta, non concepisce questa sostanza unitamente ad un'altra cosa, ma neppure nega che unita a questa sostanza ci possa o ci debba avere un'altra cosa: questa questione è lasciata da parte, è affatto straniera alla prima concezione. Dunque questa questione posteriore rimane da sciogliersi; dunque dopo la prima concezione si può ancor domandare, se la sostanza dei corpi sia tale da dover essere legata con qualche altro principio, di maniera che chi negasse questo principio, la renderebbe assurda ed inconcepibile. Altro è dunque concepire la sostanza dei corpi puramente e semplicemente, senza nè negare nè affermare ch' ella sintesizzi con un altro principio; ed altro, concepirla in modo da negare insieme la sua unione con un altro principio. Che si possa concepirla nel primo modo, non è dubbio alcuno: rimane a sapere se si possa concepire nel secondo modo, col quale si concepisce e ad un tempo si nega la necessità che sia unita con altro principio. Noi diciamo che in questo secondo modo non si può concepire, e però diciamo che volendola concepire con una concezione la qual risolva la questione del suo sintesimo, siamo obbligati a concepirla unita ad un principio sensitivo; e questa è quella che chiamiamo concezione ultimata dei corpi (1).

---

(1) Rispetto ad alcune sostanze, la legge del sintesismo si manifesta nella prima loro cognizione; nel qual caso si ha il concetto di una sostanza imperfetta. A ragion d'esempio, il principio sensitivo corporeo non si può concepire senza una relazione al corpo, suo termine; quindi il principio sensitivo corporeo, diviso per astrazione dal corpo, non è sostanza completa, perchè così diviso non si può concepir sussistente neppure nella prima concezione. All'incontro noi concepiamo le sostanze corporee colla prima concezione senza bisogno di ricorrere ad un principio sensitivo, e però esse sono sostanze senza più. Ma v'ha questa differenza, che il principio sensitivo, come sostanza, non si può concepire che con una concezione sola, che è prima ed ultima, e però è una concezione perfetta; laddove le sostanze corporee si concepiscono con due concezioni; la prima imperfetta, la seconda, ultimata e perfetta.

La concezione adunque ultimata e perfetta delle sostanze corporee ce le fa conoscere come esistenti in un principio sensitivo, e però non disgiunte dal sentimento. Così si avvera anco rispetto ad esse, che la realità è costituita sempre pel sentimento o nel sentimento.

174. Così rimane sciolta la questione che ci proponevamo, come si costituiscano i reali; rimane la seconda, come i reali si conoscano.

Ora egli è manifesto che i reali non possono essere conosciuti, se prima non sono costituiti; poichè conoscere un reale che non sussiste, sarebbe conoscere il falso e non il vero. Questo semplice corollario è importantissimo; perocchè abbatte e svelle ogni sistema di sensismo dall'ultima sua radice.

Perocchè se egli è manifesto che la *costituzione* dei reali dee precedere la *cognizione* dei reali; e se è vero, come fu dimostrato, che essi si costituiscono pel sentimento o nel sentimento; per indeclinabile necessità consegue, che dunque il sentimento sia tal cosa che precede la cognizione, e che non può in modo alcuno essere cognizione. Io stimo che qualunque uomo intenda questo argomento, la debba far finita per sempre col sensismo; nè possa più mai accadergli di confondere il sentimento colla cognizione.

Nello stesso tempo però apparisce, che i reali non si possono conoscere se non precede il sentimento, appunto perchè egli è quello che li costituisce. Rimane ancora qui dichiarato in qual maniera noi abbiamo attribuito al sentimento il porgere la materia della cognizione, la quale sopravviene quasi ad informarlo.

E niun peso può avere ciò che si soggiungeva nell'obbiezione, cioè che il complemento della realità supponga un principio personale. Perocchè sia pure che lo supponga, ma per questo niuna necessità si vede che la materia od il senso corporeo debba sempre andare a lui unita; bastando che la materia sentita, se sussiste, abbia un principio, una mente, che la percepisca, sia poi questa mente a lei unita individuamente o disgiunta: giacchè un'intelligenza è sostanza completa, che per sè sola si concepisce.

175. Se dunque il sentimento è necessario che preceda la cognizione dei reali, come quello che li costituisce, rimane a vedere

come sopraggiunga la cognizione, e si differenzii dal sentimento. La difficoltà maggiore riguarda il sentimento corporeo, il quale è vincolato dalle leggi dello spazio e del tempo; perocchè a tali leggi sono soggetti i suoi termini, cioè la corporea materia. Ma in questo appunto sta la differenza fra la *costituzione dei reali* corporei, e la loro *cognizione*, che la costituzione di essi soggiace alle dette leggi dello spazio e del tempo, quando la cognizione di essi ne va immune. In ciò non v' ha alcuna contraddizione, appunto perchè è cosa interamente diversa, come dicevamo, la costituzione di tali reali, e la loro cognizione.

Costituiti adunque pel sentimento e nel sentimento, secondo le leggi dello spazio e del tempo, che fa il soggetto relativamente ad essi nell' atto del conoscere (1)? Altro non fa che riferirli all' ente, e considerarli quali termini di lui nel modo che abbiamo detto. Ora l' ente è immune affatto dalle leggi dello spazio e del tempo. Dunque tale deve essere altresì ogni cosa che in lui si considera come suoi termini ed appartenenze. In questo sta dunque il carattere della cognizione, quel carattere che la distingue affatto dal senso; questo non eccede i termini dell'ente, non fa che costituirli, non porge niuna relazione di questi termini coll'ente stesso: neppure li costituisce e porge come termini (la qual parola involge relazione al principio), ma come puri reali. All' opposto la cognizione non si ferma in questi reali, ma considerandoli come termini li contempla nella loro relazione coll' ente, nell' ente e per l' ente, in una parola, quali enti essi stessi. Niuna maraviglia dunque, che i reali nella loro natura di enti escano al tutto fuori da quel tempo e da quello spazio, al quale soggiacciono puramente come reali. Io ho già dimostrato altrove, che l' ente è essenzialmente oggetto di una mente contemplativa, e che niuna cosa sarebbe mai detta ente, se mancasse un' intelligenza, a cui fosse oggetto: di maniera che, come è necessario all'ente

(1) Ciascun reale corporeo è costituito nello spazio: nel tempo poi non è costituito ciascuno, ma la serie de' più; ciascuno è solo in potenza un termine di tale serie.

essere oggetto, così all' oggetto è necessario che v' abbia una mente, attesa la correlazione e il sintesismo tra oggetto e mente; la quale è prova manifesta di una mente sempiterna.

Benchè dunque la realità stessa tostochè si considera nell' ordine dell' entità delle cose, come parte del mondo degli enti, del mondo metafisico, apparisce essere immune dalle leggi dello spazio e del tempo; tuttavia non cessa la sua *contingenza*, atteso la differenza da noi accennata tra i due concetti di *temporaneità* e di *contingenza*, come pure tra' loro opposti di *eternità* e di *necessità*; onde niente vieta che un reale sia pensato nell'eternità, e che tuttavia s'abbia natura contingente, in modo che si possa pensare egualmente che sia, o che non sia, senza assurdo.

Nè qui voglio già investigare, come Iddio li conosca ab eterno, ciò che dovremo fare nella Teologia; ma come li conosce l' uomo. Al quale il senso li costituisce nel tempo, di modo che un reale si presenta alla cognizione dell' uomo con successione dopo un altro reale, secondo l'ordine de'suoi sentimenti. Diciamo adunque, che il tempo, in cui vengono costituiti e presentati all'umana intelligenza, benchè possa entrare a costituire l'*oggetto cognito* (l'oggetto, dico, della riflessione che ne abbraccia più insieme e ne vede la successione, non della percezione la quale non ha ancora oggetto ma lo forma), tuttavia niente affatto determina il *modo di conoscere*; il qual modo rimane sempre fuori del tempo, benchè l' atto del conoscere sia nel tempo. Il che fu già chiarito, avendo noi detto che « il modo del conoscere è eterno, perchè consiste nell'apprender la relazione fra il reale e l' ente, la quale relazione non soggiace punto nè allo spazio, nè al tempo ».

176. Ma qui si debbono distinguere due cose. Altro è il reale come *oggetto* della mente; altro è il reale come *affermato*. Prima dee essere l' oggetto, e poi può essere l' affermazione della sussistenza. Quando dicemmo adunque, che la mente conosce i reali come termini dell'ente, non abbiamo ancora spiegato a pieno se ella li conosca semplicemente come *oggetto*, o per via d'*affermazione*. Ma che cosa è conoscerli come oggetto, come enti-terminati? Non ancora conoscere la loro reale sussistenza, è unicamente conoscere la specie piena; conoscerli

come tipo, intuirli, nulla di più. Dee dunque seguire l'affermazione della loro sussistenza, la persuasione che si forma in noi, che è cosa tutta soggettiva, non oggettiva; persuasione che si forma in conseguenza di uno stimolo, di un'azione reale, che sofferiamo in noi stessi, nel nostro sentimento; e non in conseguenza d'un oggetto che intuiamo. Ci vuole dunque l'oggetto determinato, l'ente-termine, per la cognizione dei reali; ma non basta; ella non è compita, se non sopraggiunga quell'interno giudizio con cui noi li affermiamo, il che è un confessarli attivi nel sentimento. Quest'affermazione si fa dell'oggetto di cui predichiamo la sussistenza, e così lo subiettiviamo; cioè quello che è oggetto della nostra intuizione diviene subietto del nostro giudizio. Così facendo, noi apprendiamo dello stesso ente due forme: l'ente come oggetto (ideale) per l'intuizione; l'ente come azione (reale) per l'affermazione. L'ente è identico, le forme sono due: l'ente identico è tutto nella forma ideale, la forma reale gliela uniamo affermando la sua azione; di maniera che per intuizione conosciamo l'ente e la sua forma ideale, e per affermazione aggiugniamo la sola forma reale al medesimo ente conosciuto. Coll'atto dell'affermazione la mente non acquista un oggetto nuovo, ma acquista una nuova notizia dell'ente che già conosceva per intuizione. Non è dunque propriamente l'ente, che si afferma; ma la forma reale si afferma essere termine di quell'ente che già si conosce. Chi afferma la sussistenza di un ente, conosce già l'ente: conoscendo da una parte l'ente, e dall'altra avendo in sè, nel senso, la realità, questa trovasi nello stesso soggetto in presenza dell'ente; onde colui che conosce già l'ente, e che è atto perciò a conoscere i termini di lui, ravvisa la realità come termine, e come tale l'afferma. È dunque la natura del soggetto intuente, la sua identità, l'essere ad un tempo senziente, che fa sì che ciò che sente gli si presenti come termine dell'ente che conosce, e così diventi cognito ciò che come sentito non era tale; perchè il sentito passa dall'essere incognito all'esser cognito col solo acquistare la natura di termine dell'ente.

Ora se l'affermazione pone l'oggetto affermato fuori dello spazio e del tempo, ciò tuttavia non è dovuto propriamente all'affermazione; ma sì alla natura dell'oggetto intuito, intorno

al quale ella predica. E infatti l'affermazione, come affermazione, aggiungendo all'oggetto le condizioni reali e al tutto particolari, vi aggiunge altresì quelle che soggiacciono all'*ubi* e al *quando*. Ma tutto ciò che vi aggiunge, lo stesso tempo, lo stesso luogo, sembra che si trovi fuori del tempo e dello spazio; a cagione che il subietto dell'affermazione è sempre lo stesso oggetto intuito: il quale, appunto perchè oggetto, dimora nell'eternità.

177. Per ritornare dunque alla questione proposta in questo capitolo « se il senso intellettivo nella vita naturale dell'uomo s'estenda alla percezione dei reali », conviene intanto rispondere, che rispetto all'affermazione dei reali, ciò non accade; perchè ella è un'operazione diversa dall'intelletto intuente, al quale solo spetta l'ente, e che però solo può essere senso intellettivo; chè « senso intellettivo » vuol dire « lo stesso intelletto in quanto, intuendo l'oggetto, ne sente collo stesso atto la realità, di modo che questa venga ad essere compresa nell'essenza intuita ». Ma posciachè noi dicevamo, che i reali non possono essere affermati come enti, se non s'intuiscono prima nell'ente come suoi termini; rimane a vedere se almeno così, in questa intuizione dei reali come termini dell'ente, l'intelletto operi come senso. Ma si dà ella una vera intuizione dei reali come termini dell'ente? Noi altre volte abbiamo parlato in modo, come se dare non si potesse; come se il reale non si conoscesse che per via d'affermazione. Dobbiamo conciliarci con noi medesimi, e sciogliere ad un tempo la questione proposta. Questa questione noi ora l'abbiamo ridotta a quest'altra « se quando l'intelletto intuisce un concetto determinato, allora egli operi come senso, cioè senta la realità » (1).

(1) Si distingua bene fra *sentire* e *percepire*. A percepire intellettivamente è necessaria sempre, noi abbiamo detto, qualche affermazione almeno implicita; non così al semplice sentire. Nell'ordine del senso abbiamo distinta la *sensazione* dalla *percezione sensitiva*. A quest'ultima non fa bisogno alcuna affermazione; ma abbiamo riposto il suo carattere in questo, che trattandosi di pura sensazione, il sentito è semplice; trattandosi di percezione il sentito è duplice, perchè oltre il sentito proprio termine della sensazione, si soffre un'altra passione, che è un altro modo di sentire, si sente cioè un agente che immuta ed altera il sentito. Non si dee confondere la *percezione sensitiva* colla intellettiva; molto meno il sentire col percepire intellettivo.

B.

**Intuizione delle essenze determinate —
L'intuizione delle essenze determinate richiede la presenza del sentimento relativo ad esse, o d'un sentimento vicario.**

178. Indichiamo fin da principio per qual via noi intendiamo di conciliarci con noi medesimi. Quando noi abbiamo percepito un ente reale, per esempio un corpo; l'intendimento nostro può considerare questo corpo percepito in due modi, o in quanto è sussistente, o in quanto egli mi può servire di modello d'altri simili di numero indefinito. Infatti io posso dire meco stesso tanto: « sussiste qui un corpo con queste e queste qualità »; quanto: « possono sussistere innumerevoli corpi uguali a questo ». Dicendo semplicemente: « sussiste qui un corpo ecc. », io lo affermo. Dicendo: « possono sussistere innumerevoli corpi uguali a questo », io non affermo la sussistenza di alcun corpo, ma ne intuisco la possibilità, e il corpo che ho percepito non lo riguardo più come sussistente, ma come modello di quelli che possono sussistere. Ora l'oggetto dell'intelletto in questa seconda operazione è il corpo stesso che ho percepito come sussistente, ma non è considerato come sussistente e reale, bensì come possibile; il che è quanto dire: n'ho ritenuto la *forma*, ho abbandonato col pensiero la *materia*, la qual materia è la sussistenza. Indi accade ch'io posso dire che l'intelletto in tal caso non intuisce il reale; benchè ciò che intuisce l'intelletto, con un'altra funzione (quella dell'affermazione) lo percepisca come reale. Entriamo ora nella questione, riprendendola da capo.

Il soggetto intellettivo apprende dunque il reale con un atto duplice; poichè intuisce la *forma* dell'ente reale, e ad un tempo afferma la *materia* sensibile, la sussistenza.

Intuire la forma di un reale sensibile, altro non è che considerare quel reale sensibile unicamente come modello (1):

---

(1) Nè si creda che noi consideriamo come modello solamente gli accidenti de' corpi, e non la materia, la stessa sussistenza. Perocchè quando noi pensiamo che possono sussistere altri corpi uguali ai veduti non pensiamo

considerarlo come modello è considerarlo come oggetto; considerarlo come oggetto è considerarlo come ente. Ma poichè come ente (essendo contingente) può esser considerato dalla mente anche senza che esista; essendo questa la natura del contingente, di avere la sua *forma* che può essere scompagnata dalla sua sussistenza; perciò a considerarlo come modello non è mestieri di pensare la sua sussistenza: e però l'ente contingente è modello non in quanto è in quel modo che dicesi *realità*, ma solo in quel modo che dicesi *idealità*.

Ma se io non avessi percepito l'ente reale sensibile in entrambi i modi, non avrei potuto conoscer l'ente nè pure nella sua forma, nel suo modo ideale di essere. Dunque i concetti determinati non si possono avere dallo spirito, se non in presenza del sentimento corrispondente, che costituisce il reale a cui quel concetto si riferisce.

179. Ma qui si dà a vedere appunto la difficoltà che vogliamo vincere: cioè come il sentimento, il quale è reale e sussistente, e però non moltiplicabile nè comunicabile senza distruggere

---

mica alla possibilità di corpi privi di materia e di sussistenza. Dunque anche la materia, la sussistenza è dall'intelletto presa qual modello d'altri corpi materiati e sussistenti: onde gli Scolastici distinguevano *la materia sensibile e individuale*, che corrisponde alla materia quale sta nel senso e nell'affermazione nostra, dalla *materia intelligibile*, che è la stessa materia considerata unicamente come modello: da questa seconda non può prescindere il pensiero che pensa un corpo possibile; onde S. Tommaso commentando Aristotele scrive: *Illa, quae sunt secundum esse separata a materia sensibili, solo intellectu percipi possunt: quae autem non sunt separata a materia sensibili secundum esse, sed secundum rationem, intelliguntur absque materia sensibili, non autem absque materia intelligibili. Naturalia vero intelliguntur per abstractionem a materia individuali, non autem per abstractionem a materia sensibili totaliter* (perchè la materia che si prende per modello è pur sensibile). *Intelligitur autem homo, ut compositus ex carnibus et ossibus, per abstractionem tamen ab his carnibus, et his ossibus. Et inde est quod intellectus non cognoscit directe singularia, sed sensus vel imaginatio* (In Arist. III. *De Anima*, Lect. VIII). Dove solo è da osservarsi, che se v'hanno cose scevre da materia sensibile ai sensi corporei, queste non hanno bisogno di sensi corporei acciocchè ne venga costituita la realità che poscia percepisce l'intelletto, bensì di qualche altra maniera di sentire, onde non è al tutto vero, che *solo intellectu percipi possunt.*

o mutar se stesso, riferito all'idea possa somministrare la cognizione dell'essenza determinata, la quale racchiude in sè la possibilità, e la possibilità di essere realizzata un numero indefinito di volte. Abbiam detto che lo spirito intelligente, che ha il sentimento, può far due usi di questo sentimento: l'uno, considerandolo come reale, ciò che fa appunto per via dell'affermazione; l'altro, considerandolo come un esempio, un tipo, a similitudine del quale possano prodursi altri ed altri uguali sentimenti. Questo secondo uso è quello in cui giace la difficoltà. Platone che l'avea veduta (e non egli solo, ma, almen dopo lui, molti altri filosofi) diceva, che l'essenza eterna che s'intuisce nell'idea viene identicamente partecipata, e però viene a trovarsi nella stessa realità: quindi la stessa, in quanto ha seco l'essenza, in tanto può servire d'esemplare e di tipo. La qual dottrina ha un senso vero, ed un senso erroneo. Perocchè ella è vera, se si considera il reale quale è già conosciuto; ma è falsa, se si considera il reale separato dalla cognizione: è vera, se vuol dire che l'oggetto del conoscere, quando si conoscono i reali, è ad un tempo essenza ed esistenza; ma è falsa, se si confonde l'esistenza coll' essenza in modo, che si pretenda di poter dire che la stessa esistenza sia l'essenza, o viceversa: è vera, se non si pone una essenza determinata già indipendentemente dai reali; ma è falsa, se la si pone determinata non dalla relazione con questi, ma per se stessa (1). Convien dunque riflettere, che il senti-

---

(1) Quet'ultimo difetto della teoria Platonica diede campo alla censura di Aristotele, la cui sentenza è in gran parte conforme alla verità, se quello che dice degli universali senza distinzione, s'intenda detto degli universali generici, e non dell'universalissimo, forma di tutti gli altri; e l'error d'Aristotele sta appunto nell'aver confuso queste due cose, o almeno nel non averle distinte quanto bisognava. S. Tommaso dichiara così il pensiero del Filosofo della Scuola: *Apparet autem ex hoc, quod Philosophus hic dicit: quod « proprium objectum intellectus est quidditas rei, quae non est separata a rebus, ut Platonici posuerunt ». Unde illud, quod est objectum intellectus nostri non est aliquid extra res sensibiles existens, ut Platonici posuerunt, sed ALIQUID IN REBUS SENSIBILIBUS existens, licet intellectus apprehendat ALIO MODO quidditates rerum, quam sint in rebus sensibilibus Non enim apprehendit eas cum conditionibus individuantibus, quae eis in rebus sensibilibus adjunguntur* (In Arist. III *De Anima* Lect. VIII). Dal qual luogo si scorge 1° che il ragionamento tratta

mento da sè solo considerato è puramente reale, e ad esso termina l'atto dell'affermazione. Ma il sentimento unito all'idea, che si può dire *sentimento-ente*, oltre essere *esistente* è anche *essente*, cioè avente l'essenza. Conciossiachè che cosa fa lo spirito intuendo l'essenza del sentimento? Se vogliamo formulare quest'atto dell'intuizione delle idee determinate, potremmo esprimerlo così: « Lo spirito vede che l'Essere ideale indeterminato che ha quel termine, cioè quel sentimento reale sussistente, non è da esso esaurito, ma può avere innumerevoli termini uguali a quello, senza che da ciò nasca alcuna contraddizione logica, ossia senza che l'ente pugni seco stesso ». Mediante la qual formola, che esprime la natura dell'intuizione, ciascuno può convincersi facilmente,

1.° Che la possibilità della ripetizione del sentimento stesso, non è già data dal sentimento reale sussistente, ma dalla natura dello stesso Essere in universale, a cui il sentimento si riferisce qual termine;

2.° Veduta la possibilità di tutti questi termini, l'intendimento vede che hanno una stessa relazione coll'essere iniziale, e però che sono conosciuti allo stesso modo, il che si esprime in lingua convenzionale filosofica, dicendo che hanno uno stesso concetto (specie piena), il qual concetto è universale perchè fa conoscere tutti que' reali ipotetici e possibili;

3.° La moltiplicità di questi sentimenti uguali non viene dunque dal primo sentimento reale sussistente, il quale non può uscire, come tale, da se stesso, nè moltiplicarsi; ma viene dalla

---

dell'universale in rapporto colle cose sensibili, e non dell'universalissimo, dell'ente indeterminato, tratta dunque principalmente della *specie piena*, e conseguentemente dell'*astratta*, e del *genere*; 2° che l'intelletto vede le *quiddità* nelle cose sensibili, ma non a quel modo nel quale sono in esse, cioè nel quale sono nel senso; 3.° che perciò la *quiddità* veduta dall'intelletto non è ciò che sente il senso, ma è *quiddità di ciò che sente il senso*, e così solo si può dire che sia nelle cose sensibili. Il senso dunque non sente o percepisce che un'appartenenza dell'essere, non ancora l'essere oggetto dell'intelletto; sente o percepisce un'appartenenza della quiddità, non la quiddità stessa intuita solo dall'intelletto. Questo *realismo* si può accettare, poichè egli si restringe agli universali specie e generi, i quali certamente involgono un rapporto colla realità delle cose.

natura dell'Essere, che non ripugna ad averli per termini anche contemporaneamente, benchè l'uno sia affatto fuori dell'altro;

4.° E tuttavia cotali sentimenti possibili hanno la conoscibilità stessa del sentimento primo reale e sussistente, perocchè questa conoscibilità non è altro che l'accorgersi che l'Essere può attuarsi in tutti quei termini.

180. Nella relazione adunque tra un sentimento sussistente e l'Essere, si vogliono distinguere i due estremi, che sono 1° l'Essere intuito per natura, 2° il sentimento reale sussistente. Ora la mente considera questa relazione dalle sue due parti: dalla parte del sentimento in rapporto coll' Essere, dalla parte dell' Essere in rapporto col sentimento. Col primo rispetto, cioè quando la mente considera il sentimento in rapporto coll' Essere, ella *percepisce* il sentimento come ente, affermandolo. Dopo percepito così il sentimento, ella può considerare l' Essere in rapporto col sentimento percepito; però considera quest'Essere come quello che lo informa, lo oggettivizza, lo rende un ente; considera questo potere dell'ente, e s'accorge che un tal potere non si ferma qui, ma allo stesso modo, come fa rispetto a questo sentimento reale, così potrebbe fare indefinite volte rispetto ad altri reali ipotetici: questo potere universale dell' ente di oggettivare i reali e farli enti si rivela nella contemplazione dell' ente stesso (1). E poichè questo potere ha una determinazione, giacchè trattasi di reali ipotetici uguali, perciò prende il nome di *essenza determinata* dei reali.

Tutto adunque il difficile di questa teoria si riduce ad intendere come il sentimento, per esempio una sensazione d'un

(1) Noi abbiamo già veduto che la *possibilità* è una relazione che scopre la mente nell' *Essere iniziale* quando a lui paragona le realità conosciute. Quindi nell'ordine delle nostre intellezioni altro è l'*essere ideale*, altro è l'*essere possibile*: il *possibile* si vede nell'*ideale*. Questa non è dottrina nuova: i filosofi hanno già prima d'ora distinto il *possibile* dall'*ideale*, e questo han detto fondamento di quello. S'oda come parla un grave filosofo italiano: *Ex jam facta possibilis analysi, ejus indoles declaratur: origo et fundamentum possibilitatis ponitur. Est nempe ENS IDEALE* etc. (Baldinotti, *Metaphysica generalis*, C. I, 14).

cubo quadrato di color rosso, abbia due modi d'essere: l'un modo come sensazione, e come tale finisce in sè; il senso, o principio sensitivo a cui è termine, non apprende alcuna relazione di essa ad altro: l'altro modo come entità, il che è quanto dire come oggetto della mente, e come tale essa è congiunta all' essere come suo termine, e però abbraccia le relazioni coll'essere stesso, e quindi viene conosciuta nel mondo metafisico essente fuori dello spazio e del tempo. La mente che così la contempla può fare, come dicevamo, due atti, intuirla semplicemente, e affermarla. Se oltre intuirla l'afferma, si ha la cognizione di lei come entità particolare e sussistente; ma se la mente l'intuisce soltanto, cioè considera solo l'entità di lei e non la sussistenza, in tal caso si ha l'idea specifica piena, l'essenza determinata, l'esemplare, il tipo.

Questa teoria altro non fa, che dimostrare come un sentimento reale possa divenir modello d' infiniti altri sentimenti. Da molti filosofi ciò si suppone; non si ravvisa alcuna difficoltà, alcun bisogno di spiegazione di un tal fatto innegabile. Il che nasce perchè l'abitudine di ragionare, l' abitudine di pigliare le cose sentite, i sentimenti, per modelli d' altri uguali è un fatto tanto frequente e naturale all' uomo, che non attira l'attenzione, non fa sospettare della sua profondità; ciò che accade di tutti gli atti comunissimi e frequentissimi.

Eppure questo fatto, che un dato sentimento si faccia servire di modello e di tipo ad altri senza fine, se si analizza, racchiude un complesso di operazioni mentali, ciascuna delle quali difficilissima a spiegarsi, e non ispiegabile in alcun sistema di sensismo e di soggettivismo.

181. Ma qui nasce la questione « se l'essere iniziale pienamente determinato (specie piena) sia un atto ulteriore dell'essere iniziale indeterminato »: cioè se in questa condizione si presenti alla mente nostra.

Rispondiamo che, propriamente parlando, non è. Infatti vedemmo già, che egli è la relazione intuita dal soggetto intelligente fra l'essere iniziale indeterminato e il suo termine reale; questa relazione, dico, considerata dalla parte dell'essere iniziale indeterminato. Onde si può dire che i generi e le specie (l'essere iniziale determinato) sieno prodotti della mente.

Perocchè la mente li vede allorquando ella congiunge i due estremi. La qual congiunzione è possibile sì per la semplicità della mente ossia soggetto intelligente, e sì per la condizione di termine che ha il reale in rispetto all'essere oggettivo. Laonde io stimo che gli antichi filosofi, e dopo di loro gli Scolastici avessero in veduta i generi e le specie (dimenticando l'essere iniziale che a loro precede) quando derivavano gli astratti e gli universali dalle operazioni della mente, la quale secondo essi non aggiungeva loro qualche cosa di nuovo, ma solo una nuova veduta, una maniera nuova di contemplare i reali, che da essi chiamavasi *intentio universalitatis*. Del che avean ragione; poichè formandosi i generi e le specie, la mente non aggiunge cosa alcuna a quello che s'avea prima, l'universale e il reale, ma non fa che riguardare l'universale in un modo nuovo, cioè in rapporto e congiunzione col reale. L'errore stava non in ciò che dicevano, ma in ciò che omettevan di dire e di pensare, stava in non accorgersi che l'elemento dell'universalità era posseduto dalla mente nell'intuizione dell'ente iniziale, e che era questo che si contemplava unito al reale, quando si formavano le specie piene, ed indi poi le specie astratte ed i generi.

182. Nè qui si opporrà, che il concetto specifico e generico può essere contemplato dalla mente senza che sia presente l'individuo reale a cui si riferisce, e però ch'egli non consiste nella operazione con cui la mente riferisce l'essere iniziale al reale. Non si obbietterà questo, se si rammenta ciò che fu dimostrato di sopra, come faccia sempre bisogno alla mente la presenza di qualche sensazione o sentimento, il che è quanto dire d'un reale, acciocchè ella pensi le specie piene e indi poi le astratte ed i generi. Poichè egli è manifesto, che se lo spirito nostro è al tutto privo d'ogni sentimento che si riferisca alla specie od al genere di cui si tratta; questi concetti periscono, non potendosi più per alcun modo sapere di che specie si tratti o di che genere, dovendo una specie essere distinta da tutte le altre, e così il genere non potendo essere se non per qualche sentimento a cui si riferisca.

Si dirà bensì, che non sempre i sentimenti, a cui si riferiscono i concetti specifici o generici, sono que' reali che si

racchiudono nella specie o nel genere. Poichè se la specie o il genere riguarda sostanze e non accidenti; quelle non sempre sono sentimenti, e nè pure prese come subietti cadono in essi. Pigliamo il genere dei corpi. Sia pur che il genere dei corpi non possa essere pensato da un soggetto intellettivo, il quale non avesse avuto giammai alcuna sensazione, alcun' immagine, alcun sentimento, che al corpo si riferisca, e lo possa determinare e contrassegnare. Ma finalmente le sensazioni e le immagini, sebbene reali, non sono il corpo stesso, e però non costituiscono que' reali individui, che sono significati dal vocabolo corpo. Onde il genere dei corpi non può essere la relazione dell'essere iniziale coi corpi reali, ma tutt'al più colle loro immagini o altri sentimenti che ai corpi si riferiscono.

La quale difficoltà si dissipa tostochè si distinguano le operazioni della mente, le quali nel caso nostro sono due. Perocchè 1.° il soggetto intelligente, che riceve le sensazioni corporee, percepisce i corpi: quest'è la prima operazione, la quale sta nel considerare le sensazioni come termini dell' ente iniziale. Ora ciò non può fare, se non aggiungendo alle sensazioni un ente, un subbietto, una causa, e ciò per l'ordine intrinseco dell' ente, pel principio, che abbiamo altrove dichiarato, di sostanza (1). 2.° Costituito in tal modo il reale, questo non cade certamente come sostanza sotto i nostri sensi, essendo dato dall' ordine intrinseco dell' ente, e però posto *a priori*; ma ciò non sarebbe potuto avvenire, se non si avessero avute le sue azioni reali, i termini delle sue azioni, cioè i sentimenti corporei, i quali determinano e caratterizzano lui fuori d'ogni altro. Trovato dunque così il reale corpo, se n' ha facilmente il genere, qualora si consideri l' ente iniziale in rapporto e congiunzione con lui, che è la seconda operazione della mente.

183. Un'altra obbiezione può esser questa: piglisi un concetto

(1) Ogni qual volta la sostanza o subietto non è un sentimento, ma ci si comunica realmente solo colle sue azioni, cogli effetti che queste azioni lasciano in noi; questi effetti si prendono come *similitudini* dell' ente, e si dicono *specie imagini* ecc. Ma veramente altro non sono che *termini* dell' ente, e come tali, *segni naturali* di lui.

specifico, per esempio, quello di una bianca superficie. Io penso questa bianca superficie, benchè di grandezza e forma determinata, come possibile. Or in tal caso quella bianca superficie, cui io penso, non esiste, appunto perchè meramente possibile. Dunque in questa specie non entra per alcun modo il bianco reale, e però ella non può essere lo stesso essere iniziale veduto in rapporto col bianco reale.

L'obbiezione è speciosa, ma falsa. Ed ecco perchè. Il bianco reale può benissimo esser reale, cioè stare nel nostro sentimento; ma collo stare nel nostro sentimento, coll'essere precisamente sensazione, esiste forse? Si corre a dire di sì: perchè la stessa dimanda provoca la mente a pensare il bianco sensazione, come esistente. Ma si dee prescindere da quest'operazione della mente, colla quale ella predica del bianco sensazione l'esistenza; convien considerare il bianco sensazione, come mera sensazione senz'aggiunta, senz'alcun predicato che v'applichi la mente, come un affatto incognito. La sensazione, così lasciata a sè sola, non si può dire che esiste; perocchè ciò dicendosi già vi si aggiunge qualche cosa, l'ente che la fa conoscere, l'ente di cui è termine; divisa da questo, non più cognita, non più affermata, non ritien natura di ente compiuto. Ciò posto, e conosciuto ben chiaro, che la mente è quella che aggiungendo l'ente iniziale alla sensazione, le dà piena esistenza rendendola ente in faccia all'intelligenza; tosto si rende manifesto che è in arbitrio della mente, dandole l'essere, il darle quel modo di essere che più le piace. Ora i modi di essere son due, il primo modo dicesi essenza, il secondo dicesi esistenza. Se la mente al bianco sensazione dà il primo modo cioè l'essenza, in tal caso la mente contempla quel bianco sensazione come essente, e non lo afferma ancora come esistente. Ora quel bianco sensazione, che non ha ricevuto dalla mente altro modo, che quello dell'essenza, non dicesi reale, ma solamente possibile, cioè è un bianco sensazione, che può ricevere l'esistenza. Se poi la mente gli aggiunge l'essere anche nel secondo modo, il quale dicesi esistenza; allora quel bianco sensazione è percepito come esistente ossia sussistente. L'operazione colla quale la mente dà al bianco sensazione l'essere nel primo modo, cioè l'essenza,

dicesi intuizione: l'operazione, con cui la mente dà al bianco sensazione l'essere nel secondo modo, dicesi predicazione od affermazione.

Niente dunque vieta, che quando la mente pensa un bianco possibile, ella abbia presente un bianco reale, perocchè questo bianco reale fino che sta nella mera sensazione non è nè possibile, nè sussistente (1), ed appartiene alla mente il renderlo l'uno, o l'altro.

C.

Intuizione delle essenze astratte.

184. Riassumendo adunque, l'uomo intuisce per natura l'essere iniziale: l'esser iniziale è l'essenza dell'ente: questa è per sè intelligibile (onde acquista il nome d'idea): l'essenza dell'ente contiene virtualmente tutto l'ordine intrinseco dell'ente: e dicesi virtualmente, perchè egli non si manifesta parte a parte all'uomo, se non in occasione che gli è data la realità: l'essenza contenendo virtualmente tutto l'ordine dell'essere, dicesi *un modo dell'essere*, perchè niun essere è fuori dell'essenza, ma non è già contenuto in questa se non come essenza, il che è quanto dire in un *modo*, e non in ogni modo. L'ordine dell'essere viene espresso nei principî di cognizione, di contraddizione, d'identità, di sostanza, di causa, di subietto compiuto, di assolutità, ed altri molti, i quali non si scorgono a principio nell'essenza dell'ente, perchè vi stanno quiescenti, o, come si dice, in virtù, ma si manifestano all'occasione che l'essere si comunica a noi nel suo modo reale.

Il sentimento ci dà l'essere reale. Nell'essenza dell'essere vi è

---

(1) Si dirà: se il bianco sensazione, come tale, non è nè possibile, nè sussistente, che cosa sarà? — Si risponde che nell'università delle cose non esiste il bianco sensazione solo, preciso da ogni rapporto con qualsivoglia mente, colla quale egli sintesizza, come altrove abbiamo dichiarato. Perciò se la mente del filosofo vuol considerarlo solo e nudo, come altro non esistesse nell'universo, non le rimane per oggetto del suo pensiero niun ente, ma solo l'elemento di un ente, che chiama qualche altra cosa, appunto perchè l'elemento di un ente senza l'ente è un assurdo. Platone ed altri antichi videro questa verità profonda, ed è perciò che la materia chiamarono non-ente.

tutto l' essere, perciò vi ha anche l' essere reale, ma in altro modo, cioè non come reale. Perciò si dice che l'essere è identico nei due modi dell' essenza e dell' esistenza, che è quell' equazione, di cui abbiamo altre volte parlato, e che fu così poco intesa.

Il modo, nel quale l'essere è nell' essenza, dicesi modo conoscibile, o intelligibile, o ideale, e significa che in quel modo l' essere manifesta se stesso alla mente, si comunica all' intelligenza.

Dato adunque il sentimento, questo non si potrebbe conoscere fino che non avesse altro modo che di sentimento; perocchè questo è il modo reale. Ma poichè tutto l'essere e i suoi stessi modi sono nell'essenza, ma vi sono nel modo intelligibile, però il sentimento stesso, il reale stesso si rende intelligibile ogni qual volta la mente lo contempla nell' essenza dell'essere, che è il modo ideale.

Ma l'essenza dell'ente racchiude virtualmente anche l'ordine dell'essere, il quale non si svolge se non quando, essendo dato un sentimento all'essere intelligente, questo viene conosciuto nell'essenza dell'essere.

Quindi allorchè la mente congiungendo l'essere al sentimento considera questo come un ente, ella gli aggiugne tutto ciò che è uopo che egli abbia acciocchè sia ente, e però gli aggiugne un subietto, qualora questo non si trovi nel sentimento. Così abbiam veduto che nelle sensazioni corporee l'uomo sente bensì l'azione sostanziale, ma questa priva di unità: indi la mente la unifica, non dubitando d'ammettere, di far di essa un subietto che si chiama corpo.

L' ente determinato adunque è parte dato dal sentimento (realità mera), parte formato dalla mente coll' aggiungervi l'ente come essenza per via d' intuizione, ovvero anche come esistenza per via d' affermazione.

185. L' ente determinato è il sentimento contemplato dalla mente nell'essenza dell'ente, e così divenuto l'essenza specifica, di cui abbiamo parlato più sopra: non è il sentimento nella sua condizione di sentimento (realità mera senza entità), ma in quel modo ch' egli ha nell'essenza dell'ente, modo che si rivela alla sola mente.

Ora essendo così il sentimento considerato nel suo modo essenziale, intelligibile, ideale (che è tutt' uno), essendo divenuto oggetto della mente; dalle diverse operazioni più o meno attuali, più o meno limitate, più o mene perfette della mente dipende l'intuirlo più o meno completamente.

L' operazione, lo sguardo della mente sembra che divida il suo oggetto, quando lo considera imperfettamente, non considera tutto ciò ch' è in esso, ma qualche elemento. Questa non è una vera divisione dell' oggetto, ma una divisione soggettiva, relativa alla mente; in questo modo sembrano soggiacere a divisione anche le cose più semplici, come lo spazio, l' unità potendosi pensare la frazione, l' essere dove si distinguono più relazioni, Iddio stesso di cui si separano gli attributi ecc. Nè questa divisione è erronea quando a lato di essa sta il pensiero complesso che ci avverte, essere ella divisione puramente soggettiva (relativa al veder nostro) e non oggettiva ed effettiva. Così nascono le astrazioni de' generi, e le specie astratte, così le relazioni, e in una parola tutti gli *enti mentali*. Ma se noi pigliamo questi per enti compiuti oggettivamente, allora nasce quell' errore che si dice in italiano « dar corpo alle astrazioni » (1).

186. Ma la manchevolezza d' attualità nell' operazione della mente, la varia imperfezione del suo atto è di più maniere, le quali si debbono accuratamente distinguere. Eccone le principali:

I. Talora la mente abbraccia tutto l' oggetto proprio della *prima concezione*, ma quest' oggetto le rimane implicito, indistinto; ed è allora quand'ella concepisce un ente, od anche lo afferma, ma non si dà cura di considerarne l' ordine, la positiva natura, contenta di supporla, di sapere che c' è, senza sapere qual sia. Acciocchè la mente pensi un *ente* in questo modo, basta ch' ella ne abbia un segno atto a determinarlo per guisa, che non si confonda con nessun altro. A questa maniera appartiene la cognizione che chiamiamo *negativa*, o *iniziale-negativa*; per la quale la mente sa che esiste un ente, sa anco

(1) Vedi *Psicologia* P. II, Lib. IV, c. XXXI, XXXII. S. Tommaso dice dell'intuizione degli astratti: *Et hoc sine falsitate intellectus contingere potest* (d'intuire l'astratto) *Nihil enim prohibet duorum ad invicem conjunctorum, unum intelligi absque hoc quod intelligatur aliud.* In Arist. L. III, *De Anima.* Lect. VIII.

distinguerlo da tutti gli altri, ma non contempla la *quiddità* di questo ente, o perchè non le è data, o perchè non la cura, ed attualmente non l'avverte, o prescinde ed astrae da essa.— Cognizione dell' oggetto implicito, cognizione per segno, per semplice indicazione. — In questa cognizione si possono distinguere più gradi.

II. Talora la mente si ferma ad un elemento dell'ente oggetto della *prima concezione*. Ed essendo l'ente determinato composto di una parte data dal sentimento, realità determinante, e d'una parte data dall' operazione della mente stessa che considerò il sentimento qual ente e gli aggiunse tutto ciò che occorre acciocchè sia tale, cioè l'ordine intrinseco dell'ente: quindi la mente si limita ad un elemento che appartiene o alla parte entitativa, o alla parte determinante: quindi diversi generi di astratti.

III. Talora la mente, dopo essere proceduta colla riflessione ad una concezione ulteriore, scompone l'ente quale oggetto di questa concezione ulteriore, e ferma la sua attenzione in uno degli elementi, nei quali l'ha scomposto.

487. Qui si farà questa obbiezione: « Gli astratti non contengono ben sovente alcun sentimento: per esempio, l'essenza specifica astratta dell'uomo si definisce: « un ente razionale »; ma un ente razionale puro da ogni altra accidentalità non esiste nel sentimento, non è la scomposizione di questo. Dunque vi hanno idee astratte, che non hanno bisogno di sentimenti per essere costituite ».

Rispondesi, che ciò che noi affermiamo non è già che le idee astratte abbiano uopo di sentimenti per essere costituite; ma solo che hanno uopo della presenza di qualche sentimento, non perchè questo le costituisca, ma perchè esse sono elementi considerati a parte dalla limitazione della mente in un concetto specifico-pieno; e il concetto specifico-pieno non è se non l'idea dell'essere considerata in rapporto e in unione col sentimento presente; o in altre parole è il sentimento considerato come essente, come ente giusta il primo modo, che è quello di essenza. Ora allorquando il concetto specifico-pieno è costituito, lo sguardo della mente può benissimo fermarsi ad un elemento, ad una relazione di lui, che separatamente presa è insensibile,

ma che unita al resto è sensibile. Così a ragione d'esempio la linea, il punto, la superficie sono da sè soli insensibili; e pure la mente non può pensarli senza la presenza di qualche solido sensibile; nel quale sono sensibili, non come separati, ma come uniti. Essi sono dunque relazioni trovate dentro il sensibile dalla mente, e trovate per la relazione che il sensibile ha coll'ente. Quindi ancora accade, che l'*astratto* nè pure talora si senta nel sensibile; basta che s' intuisca nell' essere intuibile. Per esempio, nella materia corporea si pensa un cotal subietto uno, altramente non si potrebbe pensare la materia. Ora questo subietto non si trova nel sensibile, dove tutt' al più si trova l'azione sostanziale senza unità. Ma quel subietto si trova tuttavia nel *corpo*, in quanto questo ha ricevuto tale subietto dalla mente, che considerandolo come ente ha dovuto, per la legge di cognizione, considerarlo come subietto. L' astratto dunque non si trae dal solo sentimento, che non è che una parte dell'ente reale, ma talora si trova in quella parte dell'ente reale che gli fu aggiunta dall' atto della mente, non già quasi che questa la creasse, ma possedendolo questa, e al sentimento unendolo di quella unione, che ha il termine dell'ente col suo inizio.

Egli è dunque verissimo, che le idee astratte sono insensibili; ma è vero altresì, che aver non si possono se a lor non precedono e stanno in loro presenza (comecchessia) le idee semplicemente universali (specifiche piene), le quali pure esigono la presenza del sentimento; perchè sono l' essenza dell' ente limitato a quel dato sentimento.

ARTICOLO IV.

SI RIASSUME L' ARGOMENTO DI QUESTO CAPITOLO.

188. Dopo le quali considerazioni, noi potremo rispondere alla questione che ci abbiamo proposta in questo capitolo: « Se il senso intellettivo nella vita naturale dell' uomo si estenda alla percezione dei reali ». La risposta negativa, che altrove abbiam data a somigliante quesito, è ella vera ?

All' intelletto appartiene la sola *intuizione*; la potenza del-

l' affermazione o della predicazione consegue ad esso, e però non produce un oggetto novo, ma solo pronuncia la reale ossia soggettiva sussistenza dell' oggetto intuito.

Il dubbio adunque può nascere solo rispetto all' intuizione delle essenze determinate dai sensibili, dei concetti specifici pieni, ed astratti conseguenti. Cioè si può dimandare: « se questi sensibili sieno intuiti dall' intelletto, ed intuendoli, se da ciò ne venga che l' intelletto puro percepisca de' reali ».

A cui si risponde, 1° che i detti sensibili non sono sensibili all'intelletto in questo senso, che l' intelletto sia il principio sensitivo che li costituisce sensibili (giacchè il sensibile o il sentito viene costituito dal principio sensitivo, come da sua causa); 2° che il soggetto umano intellettivo apprende il sensibile già formato in lui in quant' è anco soggetto sensitivo, lo apprende, non lo forma come fa il principio sensitivo, e lo apprende come entità determinata, il che è quant' a dire come essenza.

Ora l'essenza, oggetto dell' intuizione, non è propriamente il reale a quel modo che sta nel senso, chè anzi ogni reale contingente considerato a questo modo è fuori dell'essenza, non è l'essenza stessa, come accade del reale necessario (di Dio), il quale dove si manifestasse all'uomo, si percepirebbe nella stessa essenza, oggetto dell' intuito, e come essenza egli stesso.

189. A questa dottrina, certamente sottile ad intendere (la cui difficoltà consiste ad osservare ciò che si contiene nell'essenza determinata, senza aggiugnervi nulla ad arbitrio), a questa dottrina, dico, che stabilisce non poter mai l'intelletto, preso come senso, estendersi alla intuizione e percezione de' reali contingenti (ed altri non sono dati alla intuizione alla natura umana in questa vita), si dee tuttavia qui aggiugnere qualche cos' altro che la perfezioni e compia. E questo si è, che quantunque l' intelletto quando intuisce l'essenza determinata non abbia per suo oggetto il sensibile come reale, tuttavia ha per suo oggetto il sensibile nel suo modo di essere intelligibile. Perocchè il sensibile stesso si può considerare: 1° o qual è senza alcuna relazione coll' intelletto, ed in tal caso egli è realità, ma non è ancor ente, nè ideale nè reale; è un ente imperfetto, incoato,

a cui manca la forma dell'ente, è materia, quello che gli antichi dicevano non-ente; 2° o qual è in relazione coll'intelletto, ed in tal caso egli diviene ente-essenza, iniziale, ossia ideale; e qui il sensibile, come tale, è bensì supposto qual materia, ma non la forma stessa, l'essenza stessa; 3° o finalmente qual è in relazione colla ragione affermante, e solo in quest' ultimo stato egli acquista il nome di ente-reale. Onde si può dire, che quantunque l'oggetto dell'intelletto puro in tal caso non sia l'ente reale, tuttavia è un oggetto che in altra relazione, cioè in relazione al senso, è sensibile (realità non-ente), e in altra relazione, cioè in relazione alla ragione affermante, è ente-reale. Il termine è identico, ma senza relazioni all' intelligenza, non è ente: intuito poi dall'intelletto è intuito solo in quella sua relazione, per la quale è ente-essenza; percepito dalla ragione, è percepito in quella sua relazione, per la quale è costituito ente-reale. Dove è da notarsi, che si parla di una relazione con una intelligenza in genere, non coll'intelligenza dell'uomo. Perocchè l'intelligenza dell' uomo dà al sensibile quelle relazioni che lo costituiscono ente-essenza, ed ente-reale rispetto all'uomo; ma l'intelligenza assoluta e divina è quella che gli dà tali relazioni in modo assoluto e permanente, e così tale lo costituisce.

CAPITOLO XV.

SI SVOLGONO I CONCETTI DI COGNIZIONE VIRTUALE O IN POTENZA, E DI COGNIZIONE IN ATTO.

190. Ma qui giova che noi ci tratteniamo un poco a svolgere i concetti di *cognizione in potenza*, e di *cognizione in atto;* i quali sono dei più comuni in sulle labbra e in sulle penne dei filosofi, e perciò dei più difficili e d'una difficoltà celata; perocchè i concetti più elementari e più necessari al ragionare si ammettono tanto facilmente per veri, si è contratta con essi tanta dimestichezza, che si crede di conoscerli a pieno solo perchè si adoperano, come non si domanda più il nome e l'origine ad uno straniero che ha passati molt'anni con noi, parendoci di conoscerlo per questo solo. E poichè Aristotele

stabilì tutta la sua teoria dell'umana cognizione sulla distinzione fra ciò che si conosce in potenza e ciò che si conosce in atto, la dichiarazione di tali concetti, che manca totalmente in quel filosofo, farà meglio conoscere il difetto di quella teoria.

ARTICOLO I.

CHE COSA È CONOSCERE IN POTENZA, CHE COSA È CONOSCERE IN ATTO.

191. Il concetto della virtualità e della potenza è infatti dei più oscuri e misteriosi. Perocchè fra essere e non essere non si dà mezzo; ora ciò che è in potenza, egli sembra che ancora non sia, e però che sia nulla. E se non è nulla, che cosa è?

Questa domanda è generale, stendendosi ad ogni essere in potenza; restringiamola per ora alla sola cognizione. Che cosa è dunque la cognizione in potenza? Che cosa è la cognizione in atto?

Dalle cose dette apparisce, che come vi hanno due modi di essere, l'ideale o iniziale, e il reale o sussistente; così vi hanno due modi di cognizione: la cognizione dell'universale, e la cognizione del particolare o singolo reale. Di più, la cognizione dell'universale è indeterminata o determinata; e la indeterminata è più o meno tale, onde v'ha quella che è indeterminata del tutto (l'essere in universale), v'ha quella che è solo in parte determinata, come accade dei concetti generici e specifici astratti, i quali ultimi sono meno indeterminati dei precedenti, ma indeterminati ancora. Ora l'universale quant'è più indeterminato tant'è più universale, perocchè l'indeterminazione è l'universalità dell'universalità; p. e. se la idea specifica piena rappresentando il tipo d'un uomo con tutti i suoi accidenti è universale, perchè è atta a far conoscere l'un dopo l'altro infiniti individui reali rispondenti a quel tipo; l'uomo in astratto all'opposto abbraccia quei tipi innumerevoli o specie piene, e così si può dire un universale elevato alla seconda potenza. E se piglieremo il genere degli animali, avremo un universale elevato alla terza potenza, e così ascendendo perverremo all'essere in universale, il quale è l'universale avente forse per esponente un numero infinito. E posciachè l'universale è già infinito, perciò io credo che l'essere universale non

troverebbe cifra più conveniente ad essere espresso che questa ∞^{∞} cioè un infinito elevato ad un infinito numero di potenze, che rappresenterebbe la moltitudine travalicante ogni calcolo degli esseri possibili.

Comprendendo dunque nell'universalità l'indeterminatezza che di tanto l'aumenta, che l'aumenta cioè nella proporzione che tengono le serie delle potenze la cui prima radice sia l'universale, cioè l'infinito, diciamo in generale che « conoscere checchessia per via di universali è conoscere in potenza, e conoscere per via di realità è conoscere in atto ».

Di che consegue

1° che la più attuata cognizione è quella dei particolari reali;

2° che di poi ogni cognizione degli universali è tanto più cognizione in potenza, quanto gli universali conosciuti hànno più d'universalità;

3° che perciò la cognizione di ciò che è meno universale è cognizione in atto, rispetto alla cognizione di ciò che è più universale; e ciò che è più nniversale è cognizione in potenza, rispetto alla cognizione di ciò che è meno universale. Dove si parla di più e meno universali rispondentisi: a ragion d'esempio, del genere rispetto alle sue specie, e della specie rispetto al suo genere.

192. Ora io dicevo, che questo è conseguente alle cose dette. Perocchè abbiamo veduto che l'essere, il sommo universale, l'universale affatto indeterminato, fino a tanto che è intuito puro e solo, non fa conoscere in sè i generi e le specie, che pur fa conoscere alloraquando all'uomo che lo intuisce sian date le realità, cioè i sentimenti, in presenza dei quali egli si determina, cioè fa conoscere le essenze limitate e determinate, le specie, e, intervenendo l'astrazione, i generi. Posciachè adunque la cognizione dei generi, delle specie, e degli stessi reali è contenuta formalmente nell'essenza dell'essere, ma vi è sì nascosta, che non si può distinguere in essa finchè sta sola in presenza della mente; e all'incontro tali generi e specie si distinguono e si conoscono chiaramente tosto che siano dati all'uomo gli opportuni sentimenti, le opportune realità; avvenne che la cognizione di questi ancora latente nell'essenza dell'essere

in universale, si chiamò cognizione *in potenza*; e la cognizione dei medesimi non più latente, ma manifestata a cagione della presenza dei reali, si chiamò cognizione di essi *in atto*. Ciò poi che si dice della cognizione delle specie, dei generi e dei reali stessi in rispetto all'essenza dell'essere, si dee dire proporzionatamente di ciò che è meno universale in rispetto a ciò ch' è più universale. Così chi conosce il genere e nulla più, conosce le specie in potenza solamente, come quelle che sono nel genere virtualmente contenute, ma non ancora distinte; e chi conosce solamente la specie astratta, si dice che conosce in potenza, ma non in atto ancora, la specie-piena; e chi conosce la specie piena, conosce l' individuo reale in potenza. Sicchè *cognizione in potenza o virtuale* altro non significa, se non una relazione della cognizione di ciò che è più universale, in rispetto a ciò che è meno universale: *e cognizione in atto* significa la relazione della cognizione di ciò che è meno universale, in rispetto a ciò che è più universale. E quantunque la cognizione in potenza, ancora non sia; tuttavia si dice che è, perchè non lei ma la sua parte formale è già. Conciossiachè il più universale è la *parte formale* della cognizione che ha men d' universale.

I vocaboli dunque di *cognizione in potenza* o *virtuale* divengono così assai chiari, quando si conosca che furono inventati per significare un fatto gnomico, il fatto cioè che accennammo, il servigio, che fa l'universale all'intelligenza quando le è dato il meno universale, di mostrare in sè questo secondo contenuto, il che è lo stesso che farlo conoscere in atto.

Queste dottrine non isfuggirono a quel gran filosofo di cui l'Italia inorgoglirà santamente più che mai, quando riacquisterà un po' di spirito nazionale, e smetterà il suo fanciullesco attenersi alle gonne delle altre nazioni, dico a S. Tommaso, il quale più volte disse che: *qui cognoscit in universali tantum, cognoscit rem solum in potentia* (1), detto che doveva essere

---

(1) Contra Gent., Lib. III, cap. LXXV, § 8 — Sembra a primo aspetto contraddittoria questa dottrina di S. Tommaso coll' altra, che i fantasmi (appartenenti al senso) sono intelligibili in potenza, e che il lume dell'intelletto li rende intelligibili in atto, e così gl'illustra, *cujus (lucis intellectualis) est intelligibilia facere in actu* (In III Sent., Dist. XIV, art. I, quaest. 3). Ma

prezioso, se non ad interpretare, certo a dare una grande spinta innanzi all'Aristotelismo.

ARTICOLO II.

DOTTRINA DI ARISTOTELE E DI S. TOMMASO.

193. La distinzione di *cognizione in potenza* e di *cognizione in atto*, a cui risponde l'altra di *intelletto in potenza* (intelletto possibile) e d'*intelletto in atto* (intelletto agente) fu proposta da Aristotele in occasione della difficoltà mossa da Platone nel Menone, dove sostiene che nel fanciullo dee preesister la scienza, perchè, interrogandolo opportunamente, pronuncia di belle e nuove verità, quasi pur ricordandosi di esse prima obbliate.

Aristotele sciolse la questione dicendo, che il fanciullo in parte sa, ed in parte ignora (1): sa in un modo, e in un altro ignora, poichè, (soggiunge) « niente ripugna, come io stimo, « che ciò che s'impara già si sappia, ma si ripugna che a quella « stessa maniera in cui lo s'impara, in quella già si sappia ». Queste due maniere di sapere sono appunto il *sapere in potenza* e il *sapere in atto*. Chi sa solo in potenza, gli rimane ancora ad imparare per sapere in atto.

Ma che è sapere in potenza o in virtù? È appunto sapere le conclusioni ne' principî, i particolari o i meno universali negli universali o nei più universali (2).

---

se meglio si considera, si trova piena concordia fra queste due dottrine: perchè il dire che i fantasmi e le cose materiali sono conoscibili solo in potenza, si spiega appunto da questo, che si sa « il conoscere in potenza esser conoscere per via di soli universali ». Onde è ad intendersi, che chi ha solo l'universale, e non i fantasmi, conosce i fantasmi in potenza, cioè non ancora li conosce, ma li può conoscere, n'ha la potenza tostochè si rappresentino. All'incontro i fantasmi soli senza l'universale che gl'informi, come stanno nelle bestie, non sono conoscibili nè in atto, nè in potenza.

(1) Aristotele il dice dubbiosamente per rispetto, egli sembra, all'autorità di Platone suo maestro (*Poster. Analyt.* Lib. I).

(2) S. Tommaso commenta questo luogo d'Aristotele così: *Ponit verum solutionem dubitationis praedictae* (Menonis) *secundum praedeterminat am veritatem dicens, quod illud quod quis addiscit, nihil prohibet primo*

Ma sapere i meno universali ne' più universali è veramente saperli? — Risponde, che questo non si può dire *semplicemente sapere*, ma si dee aggiungere sotto un rispetto (*secundum quid*), non usando gli uomini di adoperare semplicemente le parole sapere, conoscere ecc. per indicare una tale cognizione: anzi chi conoscesse i meno universali ne' più universali, si direbbe semplicemente che ignora que' meno universali. « A ragion d'esempio » soggiunge qui S. Tommaso « dovendosi provare questa conclusione: — il triangolo ha tre angoli eguali « a due retti —, prima di darne la dimostrazione, colui che per « via di dimostrazione riceve la scienza di essa, semplicemente « l'ignora, ma la sa sotto un rispetto (*secundum quid*). Onde « in qualche modo la preconobbe, ma non la preconobbe sem« plicemente. Di che la ragione è questa — che conviene pre« conoscere i principj innanzi alle conclusioni. Ora i principj « stanno alle conclusioni nelle cose dimostrabili, siccome stanno « nelle cose naturali le cause attive ai loro effetti: onde nel « secondo libro dei *Fisici* le proposizioni del sillogismo si « pongono nel genere della causa efficiente: l'effetto poi, prima « di esser prodotto in atto, preesiste sì bene in virtù (*virtute*) « nelle cause attive, ma non in atto, il che è semplicemente « essere. E così prima che dai principj dimostrativi si tragga « la conclusione, questa si preconosce negli stessi principj di« mostrativi preconosciuti, si conosce cioè in virtù, non però

quodammodo scire, et quodammodo ignorare. Non enim est inconveniens, si aliquis quodammodo praesciat id, quod addiscit, sed esset inconveniens, si hoc modo praecognosceret, secundum quod addiscit. Addiscere enim proprie est scientiam in aliquo generari. Quod autem generatur, ante generationem non fuit omnino ens; sed quodammodo ens, et quodammodo non ens. Ens quidem in potentia, non ens vero actu. Et hoc est generari, reduci de potentia in actum. Unde nec id quod quis addiscit, erat omnino prius notum, ut Plato posuit; nec omnino ignotum, ut secundum solutionem supra improbatam ponebatur, sed erat NOTUM POTENTIA, SIVE VIRTUTE IN PRINCIPIIS PRÆCOGNITIS UNIVERSALIBUS, ignotum autem actu secundum propriam cognitionem. Et hoc est addiscere, reduci de cognitione POTENTIALI, SEU VIRTUALI, AUT UNIVERSALI, in cognitionem propriam et actualem. In Arist. *Posterior. Analyt.* Lib. I, Lect. III.

« in atto: poichè così ella preesiste in essi, e in questo modo « è chiaro che non si conosce semplicemente, ma sotto un « aspetto (*secundum quid*) (1).

194. E poichè stimo giovevole ai progressi della filosofia, che la lingua d'Aristotele e degli Scolastici (e questo preso tutt'insieme è forse il periodo più eminente della storia della Filosofia) si renda intelligibile al tempo nostro che l'ha disimparata, e sente già il bisogno di rimpararla, toccherò qui di un'altra maniera aristotelica.

Questo filosofo accusa di *sofistica* la maniera di Platone che chiama *sapere* quel del fanciullo che sa le conclusioni nei principî, perchè ogni argomentazione sofistica deriva dal pigliare l'accidente in iscambio della sostanza (2), e così quello del fanciullo non può dirsi se non sapere *per accidente*, in quanto sa un accidente della cosa, sa cioè l'universale, che è un elemento di essa, il quale non la costituisce ancora nella sua propria essenza, e però non sa la cosa in sè stessa. Questo sapere per accidente di Aristotele da niuno meglio si spiega che dall'Angelico, che nel suo mirabile Commentario indica le diverse classi del sapere una cosa, cioè dal suo accidente, la qual classificazione, come notabile ed utile assai all'Ontologia, qui vogliamo indicata. « È da sapersi » dice il nostro filosofo italiano, « che noi diciamo di qualche cosa, *semplicemente saperla*, quando « la sappiamo in se stessa. Diciamo saperla *secundum quid* » (saperla sotto un rispetto, in qualche modo, da qualche parte), « quando la sappiamo in altra cosa, nella quale ella è o come « la parte nel tutto, a ragion d'esempio sapendo la casa di- « ciamo di saper la muraglia; o come l'accidente nel subietto, « a ragion d'esempio conoscendo noi Corisco, direbbesi che « noi conosciamo colui che viene » (benchè noi non sapessimo che Corisco viene, o che colui che viene sia Corisco); « o come « l'effetto nella causa, e così di sopra abbiamo detto che ap- « prendiamo la conclusione nei principî; o in qualsiasi altra « maniera somigliante: e questo è sapere per accidente, pe-

(1) V. D. Thom. in Arist. *Poster. Analyt.* Lib. I, Lect. III.

(2) Vedi *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*. C. II.

« rocchè saputa qualche cosa per sè, diciamo di saper altresì « ciò che le accade in qualunque sia modo (1) ». Dire dunque che si sa una cosa, benche altro non si sappia che l'essenza universale che la contiene, è un favellare da sofista (2).

195. Ma per tornare al conoscere virtuale, più volte S. Tommaso ripete che questo è un conoscere il meno universale nel più universale, qui stesso nel primo de' libri *Analitici posteriori*. *Cognitio autem generis*, recheremo ancora le sue parole, *est quasi POTENTIALIS in comparatione ad cognitionem speciei, in qua actu sciuntur omnia essentialia rei. Unde et in generatione scientiae nostrae PRIUS EST COGNOSCERE MAGIS COMMUNE, QUAM MINUS COMMUNE* (3).

Cognizione virtuale adunque è modo, che significa un concetto tutto fondato nella relazione fra il meno universale e l'universale; e però non è un concetto vano. Dicesi *cognizione*, perchè conoscendo il più universale già si conosce un elemento, l'elemento *formale del meno universale*. Ma non dicesi *cognizione semplicemente*, perchè non si conosce ancora il meno universale fino a tanto che si conosce solo un suo elemento, il suo elemento formale. Ma perocchè, dato questo elemento formale, basta che sieno poi date le sue determinazioni, a fare che incontanente si conosca il meno universale, quindi si dice che nell'universale si conosce virtualmente il meno universale. E poichè questo meno universale non è fatto conoscere dalle sue determinazioni per se stesse non intelligibili, ma in virtù del più universale che precede nella mente e la collustra, perciò si dice che nel più universale vi ha contenuta *virtualmente* la cognizione del meno

---

(1) D. Thom. in Arist. *Poster. Analyt.* L. I, Lect. IV.

(2) Qui s'intenda bene: non è già che all'*essenza meno universale* appartenga l'*essenza più universale* come un accidente, quand' anzi questa è vera forma di quella, e quella non fa che dare nuove determinazioni a questa e metterle dei limiti. Ma si può bensì dire, che rispetto all'*essenza più universale* il meno universale si abbia come un accidente; perchè quella sta da sè senza di questo. Onde conoscendosi l'*essenza più universale* non si conosce ancora il *meno universale*, se non a quel modo come conoscendosi la sola sostanza dicesi di conoscere gli accidenti, benchè ancora non si conoscano.

(3) D. Thom. in Arist. *Poster. Analyt.* Lib. I, Lect. IV.

universale; la quale esce al suo atto a sola condizione che le determinazioni si rappresentino. Aristotele dunque e S. Tommaso conobbero assai chiaramente, che la virtù del conoscere il particolare o il meno universale sta nel più universale, e però che questo è la forma della cognizione di quello: ciò che essi espressero dicendo, che *principia se habent ad conclusiones in demonstrativis, sicut causae activae in naturalibus ad suos effectus* (1).

E questo è già un essere andati molto innanzi. Perocchè chi è pervenuto a conoscere che il più universale è la causa del conoscere il meno universale, e conseguentemente è la forma della cognizione, insomma la luce che illustra l'intelletto, non è molto lungi dal doverne conchiudere, che dunque l'universalissimo dee essere la luce prima, quella che non ha innanzi di sè altra causa nell'intendimento, e che ella stessa è causa di tutte affatto le cognizioni che sono meno universali di lei, e che senza di lei niuna cognizione può essere nell'uomo.

196. Quindi Aristotele riconosce, che ogni dottrina e disciplina intellettiva *ex praeexistente fit cognitione* (2), e nel primo libro de' *Fisici* dice che gli universali, quanto a noi, sono anteriori ai particolari. Ma egli sembra che si contraddica nel primo degli *Analitici posteriori*, dove pone innanzi la cognizione

---

(1) S. Tommaso, Comm. in Arist. *Poster. Analyt.* Lib. I., Lect. III — Aristotele, nel secondo dei libri *Fisici*, colloca le proposizioni universali de' sillogismi nel genere della causa efficiente; riconoscendo, che quelli producono la notizia delle conclusioni, e così divengono propriamente causa formale di questa.

(2) Arist. *Poster. Analyt.* L. I, 1. — È qui cerca Aristotele che cosa sia questa preesistente cognizione, e dice che è duplice, la prima è *la notizia dell'essere* (*quaedam esse*), la seconda che cosa significa la *parola*. La notizia dell'essere dee precedere sempre, perchè senz'essa non s'avrebbe nella mente il principio di contraddizione (*de quovis quidem affirmationem aut negationem dici, verum esse*). Conviene anche sapere il valore delle parole a poter intendere il ragionamento del precettore. Finalmente certe cose non si possono intendere senza conoscere che cosa sia essere, e che cosa significhi la parola; poniamo l'*unità* non s'intende se non si conosce l'essere di cui ella è una qualità, e se non si sa il valore della parola, necessaria, forse voleva dire Aristotele, a formarci quel concetto astratto.

particolare, perchè la nostra cognizione, egli dice, incomincia dal senso. I quali due luoghi S. Tommaso concilia dicendo, che negli *Analitici Posteriori* Aristotele paragona la cognizione intellettiva, e la cognizione sensibile, e mette questa prima di quella: nei *Fisici* poi paragona due cognizioni intellettive, una più universale dell' altra, come del genere e della specie, e la più universale pone anteriore nell' uomo di tempo alla meno universale. Secondo la quale interpretazione l'ordine cronologico delle nostre cognizioni sarebbe questo:

1.° cognizione del senso, non ancora intellettiva;

2.° cognizione dell' intelletto, universalissima;

3.° cognizione dell' intelletto meno universale.

Quando poi si determina qual sia la cognizione universalissima, non cade più dubbio che sia quella dell'*ente*, di che conchiude S. Tommaso, che *ens est prima conceptio intellectus*, e da questa universalissima cognizione deriva i principî del ragionamento (1), e poichè la metafisica tratta dell'ente, perciò non dubita dire che tutte le scienze ricevono i loro principî dalla metafisica (2).

Onde Aristotele dice che negli universali (noi diremo più coerentemente nell'universalissimo) non solo vi ha scienza, ma vi ha di più il principio della scienza, PRINCIPIUM SCIENTIÆ (3),

(1) *Nam ens est prima conceptio intellectus. Unde oportet quod tales propositiones* (il principio di contraddizione, e tutte quelle proposizioni universali, *quarum termini sunt tales qui sunt in NOTITIA OMNIUM, sicut ENS et unum et alia quae sunt entis in quantum ens) non solum in se, sed etiam quo ad nos quasi per se notae habeantur, sicut quod non contingit simul esse et non esse, et quod totum sit majus sua parte, et similia.* In Arist. *Poster. Analyt.* Lib. I, Lect. V.

(2) *Unde et hujusmodi principia omnes scientiae accipiunt a Metaphysica, cujus est considerare ENS simpliciter, et ea quae sunt entis.* In Arist. *Poster. Analyt.* Lib. I, Lect. V.

(3) *Nos autem dicimus, nec omnem scientiam esse demonstrativam, sed eorum quae mediis vacant indemonstrabilem esse. Quod quidem necessarium esse patet. Nam si necessarium est ut priora sciantur; et ea (sunt) ex quibus conficitur demonstratio, statur autem tandem in hisce quae vacant mediis, haec indemonstrabilia necesse est esse. Hoc igitur ita se habere dicimus, ut non solum scientiam, sed et* PRINCIPIUM SCIENTIAE *quoddam esse asseruimus,* QUO *terminos ipsos cognoscimus.* Arist. Lib. I, *Poster. Analyt.*

e propriamente quello che chiamarono gli Scolastici ***principium quo cognoscitur***, che è principio formale.

Posto dunque che Aristotele accorda che la prima concezione dell'intelletto è l'universalissimo, l'ente, e che quest'è il principio d'ogni altra concezione intellettiva, rimane di vedere come a questa anteponga di tempo la cognizione che chiama sensitiva. Si riduce questa forse ad una question di parole, cioè a veder, se ai sentimenti si possa con proprietà applicare il vocabolo di cognizione? Se la fosse così, sarebbe da rimettersi ai filologi. Per saperlo, convien cercare che cosa Aristotele attribuisca alla cognizione sensitiva, cioè ai sentimenti. Egli dà veramente al senso il *giudicare*; ma posciachè riserba ogni universale all'intelletto, non rimane al senso che un giudicare metaforico, un giudicare senza alcun predicato universale, che però Aristotele stesso non osa dire che sia un affermare o negare (1); e se si conviene in questo, sarà ancora una questione filologica quella che dimanda se un'operazione del senso, dove non si fa uso di alcun universale, si possa chiamar giudicare o no (2). Riman dunque fermo, che nel senso non ci ha universale di sorta; or bene, noi quando parliamo di cognizione e di giudizio, intendiamo sempre un conoscere, un giudicare, dove l'universale intervenga. E solamente di questo conoscere trattasi d'investigare l'origine: a questo solo crediam pure che appartenga il vocabolo conoscere; il che, come diciamo, è per altro più question di vocaboli, che di cose.

---

(1) Quindi S. Tommaso nota, che in questo differisce appunto l'intendimento dal senso, secondo Aristotele, che quello afferma e nega, questo non così. *Secunda differentia est quod de intellectu dicit simpliciter quod affirmat vel negat, sed de sensu, quod* QUASI *affirmat vel negat*. In Arist. Lib. III *De Anima*, Lect. XII.

(2) Pensino attentamente coloro, che riputarono poter rovesciare la teoria da noi proposta, col negarci la definizione da noi data del giudizio « l'unione d'un predicato ad un subietto ». Essi non fanno altro che introdurre una questione di parole; perocchè, dato pure che la parola *giudizio* potesse applicarsi al senso o ad altre operazioni dello spirito, non sarebbe perciò risoluta la questione filosofica che noi abbiamo alle mani: « come l'anima possa aggiungere un predicato ad un subietto », supponendola priva affatto d'ogni idea universale.

197. Chiarita così la questione, rimane a vedere come l'uomo giunga all'universale, ed anzi prima all'universalissimo che lo precede. Aristotele in alcuni luoghi dice, che vi giugne immediatamente, che l'intuizione dell'universalissimo, e dei primi principî che da esso derivano, si fa senza mezzo di sorta, e che però a tutti son noti per una natural intuizione senza dimostrazione alcuna (1). Ma anche dopo ciò rimarrebbe la questione: dove, e per quale occasione la mente intuisca l'universale. Perocchè potrebb'ella esser atta a vedere l'universale immediatamente, e tuttavia non vederlo così immediatamente che a certa occasione. Ora scioglie Aristotele questa questione là dove insegna, che la mente trova l'universale nelle percezioni e sensazioni corporee, e da queste lo astrae e segrega.

L'astrazione dell'universale dalle percezioni corporee si può intendere adunque in due modi:

1° nel modo in cui fu inteso volgarmente Aristotele, quasichè l'*ente universale* fosse già nelle percezioni corporee, e da queste si separasse come si separa un elemento da un altro: il che contraddirebbe all'altra dottrina aristotelica, che l'ente universale non si apprende dal senso, e che il solo intelletto l'apprende, e l'apprende immediatamente senza alcun mezzo; però molto meno può essere mezzo a ciò la percezione corporea del senso;

2° nel modo, come l'abbiamo or ora noi proposta, che Aristotele introduca la percezione corporea unicamente come

---

(1) V. il luogo citato nella nota 3 della pagina 341, *Nos autem etc.*; ed aggiungasi questo: *Principium autem ratiocinandi* VACANTIUM MEDIO, *id quidem quod fieri nequit, ut demonstretur, quodque necesse est eum habere qui discendo quodvis est percepturus*, *dignitas appellatur. Sunt enim talia quaedam, quae* EX SESE *affert is qui discit ad unamquamque scientiam perdiscendam.* Arist. *Prior. Analyt.* L. I. Dove S. Tommaso definisce la proposizione che s'intende senza mezzo, quella il cui predicato si contiene nel subietto, detti dai moderni giudizî analitici, e distingue due classi di queste proposizioni, le une assentite da tutti, perchè i loro termini sono noti a tutti per natura (*sed quarumdam propositionum termini sunt tales, qui sunt in notitia omnium, sicut* ENS ET UNUM, *et alia quae sunt entis in quantum ens*), ed altre, che non sono necessariamente da tutti assentite, perchè formate di termini non a tutti noti (Comment. in Loc. cit.).

un' occasione, data la quale l'intelletto fa il suo atto d'intuire immediatamente l' universale, il quale però non è nel senso (come espressamente Aristotele dichiara), e però nè pure in quello che il senso presenta.

198. A vedere come questa seconda interpretazione sembri più conforme alla mente aristotelica, cioè più conseguente a' suoi principî, ripassiamo la dottrina di questo filosofo circa la potenza intellettiva, quella potenza per la quale l' uomo intende l' universale.

Perocchè egli distingue questa potenza dal senso; ma in un luogo sembra che la consideri piuttosto come un grado più elevato del sentire, e così la faccia proceder dal senso; il che fu cagione che gl'interpreti rendessero Aristotele sensista, che pure se il fu, nol fu con coerenza. Ei dunque dice nel primo degli *Analitici Posteriori*, che tutti gli animali hanno una potenza di discernere le cose, che si chiama da tutti senso. Ma questa potenza generica ha quasi tre gradi, o più tosto consta di tre potenze specifiche. Perocchè dato per natura a tutti il senso,

1.° in alcuni non rimane vestigio della sensazione avuta, non ci ha la *permanenza del sensibile* (1); nei quali non vi ha conoscere, eccetto il puro sentire;

2.° in altri dopo le avute sensazioni *permane il sensibile*, ed in questi la forma sensibile che rimane è un *quid unum*, e la chiama memoria (più propriamente direbbesi ritentiva);

3.° finalmente in alcuni di questi ultimi le diverse forme sensibili che rimangono impresse si uniscono sì fattamente, che riman distinta la loro differenza e ciò che hanno di *comune*, e questo comune è la *ragione*, il concetto.

Onde conchiude che « dal senso si forma la *memoria*, dalla « *memoria* molte volte rimasta si forma l'*esperimento*. Poichè « molte memorie costituiscono un solo esperimento. Dall'espe- « rimento poi, o da ogni universale che è rimasto stabile nel- « l'anima, e che è *uno* fuori de' molti, poichè ne' molti è

(1) Sottodistingue ancora dicendo, che può mancare ogni permanenza della forma sensibile o può mancare questa permanenza solo d'alcune sensazioni; e allora rispetto a queste non vi ha altro conoscere che il sentire.

« uno e quel medesimo, se n'ha il principio dell'arte e della « scienza (1) ».

Onde dice appresso che vi ha « un senso dell'universale », cioè di ciò che è comune; ma questo senso dell'universale egli distingue sempre dal senso del particolare, che è quello che si chiama propriamente senso.

Questo è il luogo principale, al quale fermandosi, egli pare che Aristotele parteggi intieramente coi sensisti. Ma non è da pigliare l'interpretazione così alla leggiera.

E primieramente è notabile, che in tutta la descrizione del modo onde la mente intuisce l'universale, punto non memora l'*astrazione*; ma dice solamente che l'universale, il comune, rimane nell'anima da sè, quasi infisso per legge di natura.

In secondo luogo soggiugne, che questo non può avvenire se l'anima non sia cotale, che possa questo *patire*. La qual parola *patire* è degna di osservazione; perocchè non indica un' *astrazione* attiva; ma un'astrazione o più tosto separazione del comune, che nasce nell'anima da sè, e che l'anima riceve in sè per natura sua, più tosto che per sua propria azione. Il che solo, quand'anche non sapessimo altro della aristotelica dottrina, ci darebbe già forse a dubitare, se la spiegazione aristotelica dell'umano conoscimento sia conforme a quella dei moderni sensisti.

In terzo luogo, l'intento aristotelico nel precitato discorso si è il dimostrare, che non vi hanno nell'uomo *abiti determinati*, e nominatamente l'*abito dei principî*, che chiama anco *intelletto de' principî*, ed è quanto dire la cognizione abituale de' primi principj del ragionamento. Ora noi concediamo tutto questo ad Aristotele, perocchè non sosteniamo già che i principî del ragionamento, cioè quel di contraddizione e gli altri, siano innati in noi, e da noi saputi abitualmente come da chi gli ha acquistati e formolati; anzi non perveniamo ad acquistarli e formolarli, se non coll'applicazione dell'idea dell'essere, come abbiamo già detto. E la loro formazione dee conseguentemente essere preceduta dalla *percezione* e dalle idee *generiche* e *specifiche*; e però Aristotele toglie a spiegare qui la generazione di queste.

(1) Poster. Analyt. Lib. II, C. ult.

199. Ma rimettiamoci sulle sue orme, e su quelle dell'Angelico che l'ha illustrato, e vediamo dove ci conduce quand'egli toglie a spiegare come deve esser fatta quell'anima che possa patire l'esperimento, pel quale rimane in essa l'*elemento comune* di più cose sensibili, ossia l'universale; quando, in una parola, toglie a investigare la natura della potenza intellettiva e il modo del suo operare, dividendola dalla potenza di sentire.

Allora quando l'anima è atta a ricevere in sè il comune di più forme sensibili in essa rimaste, allora ella ha fatto l'atto d'intendere; allora si è procacciata la cognizione intellettiva, che Aristotele distingue dalla sensitiva; allora i sensibili sono intesi. Ma i sensibili sono intelligibili per loro propria virtù? I sensibili hanno come tali un elemento comune, anzi universale, perchè non già comune a quelli soli che furono sentiti, ma a tutti i possibili, da mostrare all'anima? poichè se essi hanno questo oggetto dell'intelligenza, già essi sono intelligibili per sè.

Aristotele dice di no; dice anzi, che i sensibili rimasti nell'anima, che chiama anche *fantasmi*, sono intelligibili in potenza, ma non in atto. Ora che cosa vuol dire « essere intelligibile in potenza? » L'abbiamo veduto, esser conoscibile nella cognizione di un universale dove essi virtualmente si contengono. Se essi dunque sono conoscibili in potenza, ciò non può essere che rispetto a quell'anima, la quale intuisca l'universale dove potenzialmente si conoscono. Quell'anima dunque che può patire ciò che Aristotele chiama *esperimento*, dee possedere precedentemente qualche universale; altramente nè conoscerebbe in potenza i fantasmi, nè questi sarebbero in potenza conoscibili (1). Ma non fa egli menzione Aristotele, in alcun

(1) Che i sensibili per sè non abbiano l'universale, come universale, lo insegna espressamente S. Tommaso dicendo, che loro *advenit intentio universalitatis* dall'atto dell'intelletto. Ecco le sue parole: *Ipsa autem natura* CUI ADVENIT INTENTIO UVIVERSALITATIS (è dunque a loro aggiunto dall'intelletto), *puta natura hominis*, *habet* DUPLEX ESSE (l'essere ideale, essenza, e l'essere reale, esistenza), *unum quidem materiale* (realità), *secundum quod est in materia naturali*; *aliud autem immateriale* (idealità), *secundum quod est in intellectu. Secundum igitur quod habet esse in materia naturali* (e però secondo che sono nel senso), NON POTEST

luogo, di questo universale? Sotto questo nome di universale, forse da niuna parte il rammenta, ma bensì sotto nome di lume. L'anima dunque, che può patire l'esperimento d'Aristotele, è quella che ha prima di tutto un lume, e che però non è un puro principio soggettivo; perocchè il lume si distingue sempre dall'occhio che lo rimira.

Ora quali sono gli effetti di questo lume dell'anima? Secondo Aristotele e l'Aquinate, essi son due: il 1° si è di informare l'anima e perfezionarla per modo, che possa fare l'atto proprio dell'intelligenza, e però che possa patire l'esperimento menzionato di Aristotele, pel quale rimane in lei il comune delle cose sensibili, che è propriamente l'universale specifico, che in appresso divien generico; il 2° effetto si è quello di rendere i fantasmi o forme sensibili, rimaste nell'anima dopo passate le sensazioni, intelligibili in atto (1). Quando dunque i fantasmi son essi resi intelligibili in atto? Secondo Aristotele e

---

ADVENIRE INTENTIO UNIVERSALITATIS, *quia per materiam* (per la sussistenza) *individuatur* (la reale sussistenza cioè non può esser ella stessa, come tale, universale). ADVENIT IGITUR EI UNIVERSALITATIS INTENTIO *secundum quod abstrahitur a materia individuali. Non est autem possibile quod abstrahatur a materia individuali realiter, sicut Platonici posuerunt. Non enim est homo naturalis, id est realis, nisi in his carnibus et in his ossibus, sicut probat Philosophus in VII Metaphysicorum. Relinquitur igitur, quod natura humana non habet esse praeter principia individuantia, nisi tantum* IN INTELLECTU (In Arist. L. III, *De Anima* Lect. XII). E altrove: *Secundum autem quod est in rerum natura, Plato voluit* ANIMAL UNIVERSALE *aliquid esse, et esse prius particulari, quia, ut dictum est, posuit universalia separata et ideas. Aristoteles autem vult quod ut sic,* NIHIL EST IN RERUM NATURA. *Et si aliquid est, dixit illud esse posterius* (In L. I *De An.*, Lect. I). Dunque l'*universale* che intuisce l'intelletto non è nella cosa reale, *in rerum natura*, nè tampoco nel senso che percepisce la realità, ma nell'intelletto stesso (benchè vi sia come oggetto e forma), e però egli l'aggiunge alla realità sensibile, e così la intende. Aristotele dunque, così inteso, ha ragione sopra Platone. Che cosa è dunque l'*animale in natura*, l'*animale reale?* Un che, il quale PUO' essere inteso, se vi si aggiunge dall'intelletto l'universalità dell'ente, ma che per sè non è inteso. *Si autem accipiamus naturam animalis non secundum quod subjacet intentioni universalitatis, sic aliquid est et prius, sicut quod est in potentia, prius est quam id quod est in actu.* S. Th. ibid.

(1) Vedi S. Tommaso in III Sentent., Dist. XIV, art. I, quaest 3,

S. Tommaso, quando l'anima aggiunse loro il lume che in sè possiede, così illustrandoli. Ma che cosa è essere conoscibili in atto? Secondo i filosofi di cui parliamo, altro non è che essere conosciuti nel loro concetto, nella loro ragione, la quale è appunto l'universale, come Aristotele afferma espressamente. Dunque il lume senza il quale, secondo Aristotele, nessun'anima può patire lo sperimento deve essere l'universalità stessa, la quale tostochè s'aggiunga ai sensibili, senza bisogno d'altro lume sono conosciuti.

Ma che cosa è quest' universalità, che rende la cognizione intellettiva? e che perciò è il proprio oggetto dell' intendimento? Aristotele e S. Tommaso ci dicono chiaro, che cosa sia il proprio oggetto dell'intendimento, e però quello che ha per essenza il carattere dell' universalità: *Intellectus est cognoscitivus omnium entium*, dice S. Tommaso, *quia ens et unum convertuntur, quod est objectum intellectus* (1). Dunque, se il proprio oggetto dell'intelletto è l'ente, ed è perciò che è conoscitivo di tutti gli enti, perchè nell'ente in universale tutti gli enti virtualmente si comprendono; convien dire, che l'universalità che aggiunge l'intelletto ai fantasmi, e così gl'illustra, sia appunto l'ente, che è concetto universalissimo onde tutti gli altri concetti ripetono veramente la loro universalità, che non è pur altro se non l'universalità stessa dell'ente limitata.

200. Ma come mai dice dunque Aristotele, che l'anima nell'esperimento, cioè nella percezione che fa dell'elemento comune ed universale, patisce, quando se ella dovesse aggiungere il detto lume, piuttosto opererebbe, e anzi che ricevere, darebbe del suo?

A questa dimanda si può soddisfare pienamente, ponendo l'occhio ad altre dottrine aristoteliche che si dichiarano a vicenda. Primieramente Aristotele considera il lume proprio dell'anima intellettiva, come forma o *qualità passibile della stessa* (2).

---

(1) In III Sentent., Dist. XIV, art. I, quaest. 2.

(2) Questo filosofo nei *Predicamenti* distingue la *passione* dalla *qualità passibile*: chiama passione il semplice trasmutarsi di una cosa o potenza passiva, chiama qualità passibile quando la virtù attiva rimane nella potenza da essa impressionata come connaturale, e forma perfettiva di questa;

Di poi dice, che vi deve essere nell'anima una potenzialità, la quale diventi tutte le cose conoscibili, ossia di cui sia proprio *omnia fieri*, e chiama questa potenzialità intelletto possibile o intelletto in potenza. Ora l'intendere in potenza egli insegna non esser altro, che intendere nell'universale: e infatti è l'universale che si converte nelle cose ch'egli fa conoscere, vestendo le determinazioni di cui è suscettibile. Quello adunque che si può convertire in tutte affatto le cose conoscibili, non può esser altro che l'universalissimo, e questo è l'ente. Perocchè: « *illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens* (1). Che anzi all'ente non si può aggiungere cosa alcuna, che gli sia estranea « *per modum, quo differentia additur generi, quia quaelibet natura essentialiter est ens* », come dice S. Tommaso, e come si raccoglie dal III *de' Metafisici*. L'ente in universale adunque è quello che si cangia in tutte affatto le concezioni della mente, e a cui solo appartiene l'*omnia fieri* di Aristotele. Ed è da notarsi, che tutte generalmente le concezioni dell'intelletto, nel sistema aristotelico, sono considerate come qualità passive, o forme dell'anima (2). Quindi venendo l'ente in universale, che luce all'anima, a ricevere le determinazioni degli enti sensibili, in lui si fissa il comune generico e specifico di essi mediante le determinazioni del senso, e così l'ente in universale riceve o almen sembra che in tal fatto riceva. E considerandosi esso come parte dell'anima, dicesi che l'anima che lo possiede, è atta a patire tali cose. La denominazione poi d'intelletto possibile conferma la nostra interpretazione anche per questo, che la parola *intelletto* significa cosa intesa, piuttosto

---

il che è da aver presente per intendere quanto diciamo. Nel X *Metaph.* (Comm. 6) dice espressamente che: *Ens et unum sunt universalia, quae non habent esse nisi in anima tantum*. Considera dunque l'ente universalissimo come forma ed elemento dell'anima stessa.

(1) S. Th. De Verit., Quaest. I, art. I.

(2) *In intellectu autem requiritur ad ejus perfectionem, quod impressio sui activi sit in eo non solum per modum passionis, sed etiam per modum qualitatis et formae connaturalis perfectae*. In III Sent. Dist. XIV, art. I, quaest. 2.

che cosa intendente, e viene a dire che la potenza, per la quale l'anima fa i suoi atti intellettivi, suppone un primitivo inteso.

Laonde, se Aristotele suppone che l'anima nell'intendere patisca, ed abbia in sè un elemento che diventa tutte le cose conosciute, il che, come vedemmo, è l'universalissimo, l'ente per sè lume; riconosce però, che l'anima ancora agisce nel suo atto d'intendere le cose sensibili, e in quanto ella agisce le dà la potenza dell'intelletto agente. Ora, come spiega egli quest'azione dell'anima? Primieramente egli dice che ella *illustra* i fantasmi, cioè aggiugne loro il lume, e così li fa conoscibili in atto; di poi ella *astrae* da essi, divenuti conoscibili in atto, l'universale.

Ma che cosa è conoscibile in atto? ossia qual è l'oggetto proprio della cognizione intellettiva? L'ente: dunque, secondo Aristotele, l'anima considera nei fantasmi, nelle forme sensibili l'*ente*, e poichè con esso sono conoscibili in atto, perchè è il proprio oggetto dell'intelletto, e senz'esso conoscibili solo in potenza; dunque l'ente è altresì il lume dell'intelletto agente, e i fantasmi vengono illustrati perchè l'anima v'aggiunge questo lume che ella possiede. Dai fantasmi illustrati (1) l'anima astrae la specie, il genere ecc., insomma gli universali di Aristotele (poichè la mente di Aristotele in quelli si fissa); e questo è facilissimo, perchè il lume aggiunto ad essi è appunto l'elemento universalissimo, che diviene genere e specie tostochè si può limitare e determinare.

---

(1) L'illustrazione nasce propriamente nella percezione intellettiva, e questa lascia nell'anima i *fantasmi già illustrati* (specie piene). Onde avendo l'occhio a questi *fantasmi umani* Aristotele dice: *Phantasmata enim sicut sensibilia sunt, praeter quam quod sunt* SINE MATERIA (*De An.* L. III). Onde, quando distingue i *fantasmi dai primi intelletti*, si deve intendere che distingue le *specie piene* che rappresentano, cioè fanno conoscere gli individui reali, dagli *astratti* che fanno conoscere i generi e le specie astratte; e così si rendono chiare queste parole dell'Aquinate: *Inquirit* (Aristoteles) *in quo differant primi intellectus, id est intelligentiae indivisibilium, cum non sint phantasmata. Et respondet, quod non sunt sine phantasmatibus, sed tamen non sunt phantasmata, quia phantasmata sunt* SIMILITUDINES PARTICULARIUM, *intellecta autem sunt universalia ab* INDIVIDUANTIBUS CONDITIONIBUS ABSTRACTA (astratti dagli accidenti): *unde phantasmata sunt indivisibilia in potentia, et non in actu*. (D. Thom., In Arist. *De Anima*, Lib. III, Lect. XIII).

201. Conchiudasi adunque, che secondo Aristotele, in quanto l'anima possiede l'ente, ella ha un elemento che diviene ogni cosa conoscibile, e però dicesi che ella ha un *intelletto possibile*; in quanto ella ricevendo le sensazioni, e ritenendone i vestigi, se ne serve come di determinazioni dell'ente, e così conosce intellettivamente gli enti speciali e particolari, dicesi che ella ha l'*intelletto agente*.

L'anima non ha dunque innata la cognizione abituale dei principî, nè alcun abito determinato, ma solo la potenza di conoscere. Or poi questa potenza di conoscere, secondo il filosofo della Scuola, è il medesimo che un conoscere in potenza i generi, le specie, i particolari: e conoscerli in potenza è conoscerli nell'universale, onde nell'universalissimo si debbono conoscere in potenza tutte le cose. Quell'anima adunque è intellettiva e può patire l'*esperimento*, la quale avendo in sè l'universalissimo, lume che illustra i sensibili, ha conseguentemente la potenza di conoscere le cose tutte, mediante un primo atto di conoscere innato; perocchè l'intelletto agente, come anco indica la parola intelletto, è per Aristotele un conoscere in atto, in atto cotale, nel quale si conoscono in potenza tutte le altre cose determinate (1).

---

(1) È principio ontologico di Aristotele, che « niente può essere edotto dalla potenza all'atto, se non da ciò che è già in atto ». Onde ciò che è intelligibile solo in potenza non può essere reso intelligibile in atto, se non da un intelletto che sia già posto nell'atto del conoscere. E così dice dell'*intelletto agente*, che è ACTU ENS. Il qual detto è così spiegato da S. Tommaso: *Quarta autem conditio* (*intellectus agentis*) *est, quod* SIT IN ACTU SECUNDUM SUAM SUBSTANTIAM, *in quo differt ab intellectu possibili, qui est in potentia secundum suam substantiam, sed est in actu solum secundum speciem susceptam* (In Arist. Lib. III *De An.*, Lect. X). E tosto viene a parlare dell'intelletto in atto, e dopo aver detto che, *universaliter loquendo, etiam tempore actus est prior*, soggiunge, *nam quod in potentia est, non reducitur in actum, nisi per aliquid, quod est actu. Et sic etiam de potentia sciente, non fit aliquis sciens actu, neque* INVENIENDO, *neque discendo, nisi per aliam scientiam praeexistentem in actu, quia omnis doctrina et disciplina intellectiva fit ex praeexistente cognitione, ut dicitur in I Posteriorum.* E continua: *tertia conditio intellectus in actu, per quam differt ab intellectu possibili, et intellectu in habitu, est quia uterque quandoque intelligit, et quandoque non intelligit.*

202. La quale esposizione della formazione degli universali secondo Aristotele, cioè dei generi e delle specie, tanto più appar verisimile, quanto più attentamente si raccolgono e confrontano i vari luoghi dove il filosofo delle scuole ne ragiona, usando ed interpretando la mente dell' Aquinate. Poichè questi appunto insegna che l' intelletto possibile di Aristotele sta all' intelligibile in atto, come l' indeterminato al determinato; ed è appunto questa la maniera di dire da noi adoperata ad esprimere la relazione fra l'essere puro, che è al tutto indeterminato, e le specie e i generi, che sono lui stesso più o meno determinato. Dice l' Angelico, che l' intelletto possibile non ha determinatamente la natura di alcuna cosa sensibile; e questo diciamo noi dell'essere in universale. Quindi Aristotele paragona l'intelletto alla tavola, che non porta ancora pittura determinata, e sulla quale però si può dipingere qual pittura si voglia. E questa similitudine oltremodo conviene all' essere in universale. Perocchè la tavola senza linee o dipinture non è pur l'occhio che la rimira, nè basta l'occhio a vedere le dipinture, ma ci vuole la tavola, su cui si dipingano: e se l'occhio vede la tavola non dipinta, vede egli pur qualche cosa (1). Il che si avvera del tutto in quella teoria, che pone l' anima intuire di continuo l'essere in universale, ed in questo poscia vedere tutte le sue determinazioni. Aggiunge S. Tommaso, che se vi avessero nell'intelletto gli oggetti determinati, cesserebbe il bisogno de' fantasmi ad intendere le cose sensibili. Dice ancora, che come il lume non ha in sè alcun colore, eppure riduce ad atto tutti i colori; così fa l'intelletto agente perchè fornito del lume; ed aggiunge che egli partecipa questo lume dalle so-

---

Sed hoc non potest dici de intellectu in actu, qui consistit IN IPSO INTELLIGERE (Ibid.). Il perchè se l' intelletto agente è per sua natura in atto, convien dire che egli consista in un primo atto d' intendere, che non può essere senza un oggetto, benchè indeterminato ed universalissimo, come è detto.

(1) Questo conoscere indeterminato, che precede al determinato nell'uomo, fu traveduto sempre da' più gran pensatori. Leibnizio, a ragion d'esempio, diceva che le idee sono innate nell'uomo, come le statue sono nel marmo non lavorato ancora dallo scalpello, che è un paragone simillissimo alla tavola di Aristotele.

stanze separate. Questo lume non è dunque l'intelletto soggettivamente preso, ma è l'oggetto indeterminato che informa l'intelletto, come il lume materiale non è l'occhio, ma quella forma visibile all'occhio per se stessa, per la quale e nella quale vede tutti i determinati colori. E certo è, che S. Tommaso non direbbe giammai che l'uomo partecipasse dalle sostanze separate l'intelletto soggettivamente considerato; il quale è proprio dell'uomo, e non comune alle separate sostanze. Finalmente lo stesso Angelico Dottore osserva, che Aristotele chiama l'intelletto agente anche *abito*, benchè non abito determinato. Ora ogni abito intellettivo suppone un oggetto. Così la scienza, a ragion d'esempio, dicesi abito, perchè l'uomo che la possiede ha continuamente le notizie senza attualmente pensarle. Convien dunque dire, che l'intelletto differisca appunto in questo dalle altre potenze intellettive, ch'egli ha in sè la natura di potenza e di abito primitivo (1).

Le quali cose tutte intorno alla mente di Aristotele e di S. Tommaso ho voluto dire (benchè in parte le abbia dette altrove), perchè noi non vogliamo già spezzare il filo della tradizione della scienza e della verità; ma ci studiamo anzi con tutte le nostre forze di rannodarlo.

---

(1) Ecco tutto il luogo di S. Tommaso: *Est enim intellectus possibilis in potentia ad intelligibilia, sicut indeterminatum ad determinatum. Nam intellectus possibilis non habet determinate naturam alicujus rerum sensibilium. Unumquodque autem intelligibile est aliqua determinata natura alicujus speciei. Unde supra dixit, quod intellectus possibilis comparatur ad intelligibilia, sicut tabula ad determinatas picturas. Quantum autem ad hoc, intellectus agens non est in actu. Si enim intellectus agens haberet in se determinationem omnium intelligibilium, non indigeret intellectus possibilis phantasmatibus, sed per solum intellectum agentem reduceretur in actum omnium intelligibilium, et sic non compararetur ad intelligibilia, ut faciens ad factum, ut Philosophus hic dicit, sed ut existens ad ipsa intelligibilia. Comparatur igitur ut actus respectu intelligibilium, in quantum est quaedam virtus immaterialis activa, potens alia similia sibi facere, scilicet immaterialia. Et per hunc modum ea, quae sunt intelligibilia in potentia, facit intelligibilia in actu. Sic enim et lumen facit colores in actu, non quod ipsum habeat in se determinationem omnium colorum. Hujusmodi autem virtus activa est quaedam participatio luminis intellectualis a substantiis separatis. Et ideo Philosophus dicit, quod est sicut habitus, vel lumen, quod non competeret dici de eo, si esset substantia separata.* In Arist. Lib. III *De Anima*, Lect. X.

CAPITOLO XVI.

DELL' IMPERFEZIONE DELLA COGNIZIONE UMANA.

203. Dall'analisi adunque della nostra cognizione dei reali o sussistenti, e dalle considerazioni fin qui esposte intorno alla medesima, risulta

1° che la sua base è il puro sentimento (o ciò che cade nel sentimento (1)), il qual sentimento nella mente umana non è ancor ente, perchè si prende qui come è anteriormente alla percezione;

2° che la mente lo apprende come termine dell' essere iniziale (il quale è l'essenza dell'ente), e così appreso il sentimento è divenuto per la mente un ente, è divenuto sentimento-ente.

3° Ma l'ente è così fatto, che egli ha due modi, due forme, ideale e reale, manifestativa ed attiva. Quindi la mente, come ogni ente, così pure quell'ente-sentimento, di cui si tratta, può considerarlo come *ideale* e come *reale*.

4° Ma la forma ideale contiene sempre la stessa essenza dell'ente: dunque niun ente può essere concepito dalla mente privo di questa forma. All'incontro la forma reale non sempre contiene l' essenza dell' ente: ciò non s' avvera che dell' Ente essenzialmente reale, che è l'Ente necessario ed assoluto: gli altri tutti si dicono contingenti, appunto perchè la loro realità non abbraccia l' essenza dell' ente. Quindi acciocchè si percepisca anche la realità di questi, l' intendimento deve esperimentarne (sentirne) l'azione: mosso da questa esperienza, egli fa quell' atto di affermazione, col quale percepisce l'ente contingente anche come reale (2).

---

(1) Trattasi d'un sentimento sostanziale, se la percezione è di un ente; di un sentimento accidentale, se la percezione è di una entità che si concepisce in un ente; d'un agente immutante il sentimento, che si sente nel sentimento, se la percezione è di una sostanza bruta.

(2) In un Commentario sulla Dialettica e i Predicamenti di Aristotele di autore anonimo del secolo X, che si conserva MS. nella Biblioteca Reale di Parigi (Fondo Saint-Germain 1105, altre volte 442), vi ha questo notabilissimo luogo: *Genera et species (id est universale et singulare)* UNUM

204. Niuno che abbia bene inteso tutto ciò, ma bensì chi non l'avrà inteso pienamente, ci moverà la seguente questione: « Voi dite che il sentimento serve di base e divien subietto tanto dell'affermazione, quanto dell'intuizione; e che fino a tanto che egli non è intuito dalla mente, fino a tanto che si prende come cosa che sta da sè, separata dall'intuizione, non è ancora ente. Ma che cosa è egli dunque, se non è ente? L'ente non è egli l'idea che abbraccia ogni cosa? » Dico che questa questione non si muoverà da chi ben intese la dottrina precedentemente esposta; perocchè chi l'ebbe intesa ben si sarà accorto, che il detto sentimento non istà mai diviso al tutto da una mente; poichè un sentimento diviso affatto da ogni mente, appunto perchè egli non sarebbe ente, perciò sarebbe nulla, sarebbe qualche cosa d'assurdo. Tosto che dunque si parla di un sentimento, vi ha una mente che lo concepisce (altramente non se ne potrebbe parlare), e in ogni caso vi ha la Prima Mente, la mente divina, che lo pose conoscendolo. Si parla dunque di un sentimento, che è oggetto di una mente, e in tanto e senza dubbio è un ente. Ma dopo di ciò, la riflessione

---

QUIDEM SUBIECTUM HABENT. *Subsistunt vero* ALIO MODO, *intelliguntur* ALIO. *Et sunt* INCORPORALIA; *sed sensibilibus juncta subsistunt in sensibilibus, et tunc est singulare; intelliguntur ut ipsa subsistentia, ut non in aliis esse suum habentia, et tunc est universale. Sed Plato genera et species non modo intelligi universalia, verum etiam esse, atque praeter corpora subsistere putat* (Appresso Cousin, nella dotta Introduzione alle opere di Abelardo).

Non conosco forse alcun altro luogo di filosofo antico o moderno, che più esattamente di questo esprima una così difficile verità, e questo luogo è del secolo X! L'identità del subietto che sta tanto nell'universale generico e specifico, quanto nel singolare, è appunto, come dicevamo, il sentimento preso anteriormente alla percezione che di lui fa la mente, separato da questa percezione. Questo sentimento-percepito, affermato, è appunto l'universale (l'essenza dell'ente) unito col sentimento (*incorporalia juncta sensibilibus*), e costituisce il singolare, l'ente-reale: ma quello stesso sentimento considerato unicamente come ente, considerato oggettivamente *(ut ipsa subsistentia, ut non in aliis esse suum habentia)*, è l'universale, il tipo o modello, in altre parole la specie, onde poi s'ha il genere. Sussistono come singolari e corporei (modo reale dell'essere), e così si affermano; s'intendono, cioè s'intuiscono come universali, incorporei (modo ideale dell'essere).

della stessa mente lo può analizzare e scomporre; ed è per via di questa operazione, che nel sentimento-ente si distingue (benchè in verità non sia separato) il sentimento come tale, senza più, dall'essenza dell'ente che gli dà la forma di ente, e il rende possibile. Poichè le cose che nella natura sono inseparabili, e congiunte per modo che l'una è condizione dell'altra, si possono tuttavia distinguere colla mente, per quella legge di sintesismo, di cui abbiam fatto tante volte menzione.

205. Posta adunque la dottrina dichiarata, ella ci conduce ad un'altra ricerca: « Se il sentimento intuito, e così reso ente possibile, s'intuisca nella stessa realità di Dio, nell'atto suo creativo ». Ciò che può indurre a tale opinione si è la seguente argomentazione, non priva di qualche verisimiglianza.

« Voi dite che trattandosi di una specie piena, la base dell'intuizione e quasi il subbietto di lei è un sentimento: dite ancora che questo sentimento è realità; ma aggiungete che non è ente reale; perchè ente reale per la mente non può essere fino a tanto che questa non lo ha affermato; e restringendosi ella a intuirlo solo come possibile, non lo afferma ancora. Non cade adunque nell'oggetto dell'intuizione l'ente reale, perchè non ci può cadere, essendo l'ente reale termine della sola affermazione; ma ci cade nondimeno una realità, la quale diventa ente ideale, o piuttosto determina e restringe l'ente ideale coartandolo ad una specie determinata. Ma l'oggetto dell'intuizione è certamente eterno. Dico eterno, ancorchè non sia necessario, poichè abbiam veduto che si possono vedere nella eternità e si vedon di fatto anche i contingenti. Sia pur dunque che la realità ideale, ossia limitante l'ente ideale, manchi del carattere di necessità, di maniera che non riesca assurdo pensare che questa determinazione dell'ente ideale non sia al tutto, benchè sempre esser possa. Rimarrà ad ogni modo, che questo sentimento, questa realità determinatrice dell'ente ideale partecipi dell'eternità propria dello stesso ente ideale. La mente dunque intuisce tale realità nell'ente ideale fuori del tempo. Or se la cosa è così, non sembra egli doversi conchiudere che il detto sentimento, la detta realità s'intuisce dalla mente nell'atto creatore? »

Quest'ultima conclusione è un salto mortale: ella eccede le

premesse e l'osservazione psicologica del fatto di cui si tratta. L'unica conclusione che può cavarsene si è che la detta realità sentimentale s'intuisce nell'essere ideale, il quale è certamente eterno e manifestativo d'ogni realità, e però considerato il sentimento unicamente come determinazione dell'Essere ideale partecipa, in faccia alla mente, dell'eternità di lui, benchè non partecipi della sua necessità.

« Ma se può essere intuito nell'ente ideale, conviem dire che la sua produzione si faccia in un ente eterno; poichè se quivi non si facesse, non vi avrebbe alcuna via da spiegare, come nel seno di un essere eterno si potesse vedere: giacchè non è verisimile che l'uomo potesse mai nell'eternità trasportare ciò che è nel tempo, se la cosa temporanea non fosse già nell'eterno ». — Ottimamente: ma che prova questo? Qui si parla di produzione, e la maniera come la realità possa esser prodotta è interamente diversa dalla questione che noi stiamo trattando, la quale ricerca unicamente come, o piuttosto quale da noi si veda coll'intelletto. L'intelletto nostro la vede già prodotta: prodotta, a dir vero, nel seno dell'ente eterno; ma solo dopo che la vede così prodotta, egli può dimandare a se stesso come e donde venga prodotta. Questa questione sussegue alla prima. La dimanda, come quella realità venga prodotta nel seno dell'ente eterno, suppone che noi abbiamo intuita questa idealità già prodotta. Nella semplice intuizione di essa non entra dunque per nulla il come venga prodotta; e l'intuirla prodotta, non è già un assistere alla sua produzione e l'esserne noi spettatori. Noi stessi siamo la realità prodotta; e certo non potremmo essere spettatori della produzione di noi stessi più di quello che potessimo operare prima di esistere. Nè varrebbe il dire che la produzione è istantanea; poichè nell'atto istantaneo in cui siamo prodotti, in quell'atto ancora non siamo, secondo il celebre detto della scuola: *in actu actus nondum est actus.*

206. Dalla qual dottrina si raccolgono due importantissimi corollarî:

Il primo, che quivi si rivela il nesso che congiunge le cose temporanee colle eterne; il qual nesso è quella realità sentimentale, la quale identica, se si considera come sentimento e

dall' atto del sentire costituita, è temporanea; se si considera come determinazione dell' Essere ideale, è eterna. Ella ha questo doppio modo di essere; e in quanto è identica, ossia in quanto è subietto unico del modo temporaneo e del modo eterno, il che si può concepire solo per via d'astrazione, non è ancora nè temporanea, nè eterna; ma è un cotale iniziamento dell'uno e dell'altro modo.

Il secondo corollario si è, che qui stesso trovasi la ragione perchè in tutta la cognizione umana rimanga sempre un fondo di oscurità; perchè tutta la natura delle cose sia ravvolta in un velo misterioso. Questa ragione si è che ci manca sempre un anello, ci manca la conoscenza dell'atto creativo. Noi veggiamo le cose contingenti, le veggiamo come termini di un Essere eterno; ma quest'Essere eterno, che nella mente nostra si compone colle cose contingenti, come principio a suo termine, e così le rende enti, non è già l'ente eterno reale, ma è bensì l'ente eterno nel suo modo puramente ideale, il quale è bastante a far conoscer le cose, non a produrle. Conoscendo dunque noi le cose come effetti e produzioni, ma non potendo intuire la loro causa nell'operar di questa, le cose tutte che conosciamo ci riescono come un mistero, come un arcano: prodotti senza causa, esistenti senza ragione. Intendiamo che ciò ripugna, intendiamo perciò, che questa causa ci deve essere: ma pure non ci apparisce. L' universo dunque è un enigma, di cui ci manca la chiave; un problema che affatica di continuo le nostre menti, di cui non possiamo trovar giammai la spiegazione, ma saper solo che questa spiegazione ci deve pur essere. Conoscere che questa spiegazione ci deve pur essere, credere che c'è indubitatamente, giungere a dimostrare rigorosamente, che alla mente umana è irreperibile: ecco dove sta la sapienza a noi conceduta. Chi ha voluto varcare temerariamente questo passo, è precipitato nell'abisso, si è perduto senza riparo.

CAPITOLO XVII.

ESAME D'UNA RECENTE CENSURA FATTA AL SISTEMA DA ME PROPOSTO.

207. Ma posciachè fu creduto di emendare appunto il sistema nostro dal citato autore col sostituire come oggetto dell'intuito all'essere ideale da noi posto, l'essere reale ed assoluto: crediamo non inutile l'esaminar qui brevemente i fondamenti sui quali si appoggia tale censura (1). E prima gli esporremo colle parole dell'autore: in appresso soggiungeremo le nostre osservazioni.

ARTICOLO I.

ESPOSIZIONE DEL NUOVO SISTEMA.

208. « Ogni cognizione consta, lo ripeto, di due elementi, « l'uno dei quali è indivisibile e concreto, l'altro astratto e gene« rico. Così, ponghiamo, quando io penso al libro che ho sotto « gli occhi, la mia cognizione consta 1° dell'individualità e « concretezza di questo libro; 2° del genere libro in univer« sale. Se lasciando da parte il libro presente, rivolgo il mio « pensiero al libro in universale, cioè al secondo elemento « summentovato, questo elemento non apparisce già solo allo « spirito, ma gli si mostra accompagnato da un altro elemento « concreto; il quale non essendo più, secondo l'ipotesi, il libro « individuale che mi sta dinnanzi, dee essere di un'altra na« tura. Qual è questo concreto? Per appurarlo circoscriviamo « bene l'idea di cui si tratta. L'idea generica di libro, con« venendo a tutti i volumi del mondo, e non essendo circo« scritta a nessuno, rappresenta non un libro reale, ma un « libro possibile, o vogliam dire la possibilità del libro. Que« sta possibilità mi apparisce come reale, perchè se il possi-

(1) Molti già sono quelli in Italia, che hanno posto ad esame la dottrina di V. Gioberti, che è l'autore di cui parliamo, fra i quali il Prof. Tarditi dell'Università di Torino, il Prof. Pestalozza, e il Conte Terenzio Mamiani.

« bile come possibile non fosse reale, non sarebbe nè anco
« possibile. Ciò vuol dire che la possibilità per esser tale,
« quale mi si rappresenta, deve aver radice in una cosa reale;
« la quale d'altra parte dee essere di natura diversa dalla cosa
« possibile, perchè altrimenti questa non sarebbe possibile, ma
« reale. Così se il soggetto a cui aderisce la possibilità del
« libro fosse un libro, il possibile diverrebbe reale, e sarebbe
« annullato come possibile; il che è contro l'ipotesi; giacchè
« io non penso ad un libro reale, ma solo a un libro possi-
« bile. Il reale, che costituisce la possibilità del libro, dee
« dunque essere di un'altra natura. Qual sarà ella? Possibile
« vuol dir pensabile, giacchè la misura del possibile è l'intel-
« ligibile, cioè quello che può essere pensato. Ma pensato da
« chi? Da me forse, o da altri uomini, o da un altro genere
« di spiriti creati? No sicuramente, poichè il mio libro pos-
« sibile mi si rappresenta come obbiettivo, necessario, eterno,
« immenso, immutabile, assoluto; proprietà che cader non
« possono in alcuna creatura. Dunque il pensiero concreto,
« che serve di fondamento al mio possibile, dee essere inve-
« stito delle stesse doti, cioè dee essere un concreto pensante
« e assoluto. L'idea generica del libro consta adunque di
« questi due elementi: 1° il libro generico o possibile; 2° un
« concreto pensante, o assoluto, che sostiene questa possibilità.
« Ho allegato questi due esempi (1) per chiarire come in
« ogni cognizione umana si trovano i due elementi del concreto
« e dell'astratto, dell'individuale e del generale, inseparabil-
« mente riuniti. Ma da essi risulta un altro fatto degno di es-
« sere notato. Nell'idea del libro reale allegata nel primo
« esempio abbiam veduto che il secondo elemento era il libro
« generico. Quando poi separammo questo elemento dall'altro
« per considerarlo separatamente, trovammo ch'esso racchiu-
« deva un concreto di diversa natura, cioè un concreto neces-
« sario ed assoluto, non contingente e relativo, come quello
« del primo esempio. Ma tal secondo concreto era forse sepa-
« rato dal libro generico, quando questo concetto era associato

(1) Gli esempi veramente non sono due, ma un solo, quello del libro.

« a quello del libro reale nel primo caso soprascritto? No, si-
« curamente; giacchè l'astratto assoluto del libro possibile do-
« vendo fondarsi in un concreto della stessa natura, cioè ugual-
« mente assoluto, non poteva, anche nel primo esempio, ap-
« poggiarsi al concreto contingente e finito del libro reale.
« Dunque la cognizione del libro reale, oltre ai due elementi
« già espressi, ne conteneva un terzo, e quindi ella veniva a
« constare 1° di un elemento concreto e individuale, ma con-
« tingente e relativo; 2° di un elemento generico e astratto;
« 3° di un elemento concreto e assoluto, sostegno dell'ele-
« mento generico. Dal che si vede, che quando io disgiunsi
« dal primo concreto l'elemento generico, questo trasse seco
« il secondo concreto, che servendogli d'appoggio, ne è inse-
« parabile.

« Quest'analisi della cognizione del libro reale è ella com-
« piuta? Veggiamo. L'elemento concreto e relativo di esso libro
« essendo contingente, non ha in se stesso la ragion sufficiente
« della sua realtà. La qual ragione dovendo essergli estrinseca,
« nè potendo essere dotata di contingenza, perchè in tal caso
« non sarebbe *sufficiente*, uopo è che sia necessaria e assoluta.
« Ma una ragion prima non può essere necessaria e assoluta,
« se non è concreta; e se non è pensante non può essere ragione.
« D'altra parte la ragion sufficiente di una cosa contingente ed
« esteriore non può esserne ragione sufficiente, se non in quanto
« ne è cagione efficiente e cagion prima, nè può essere cagion
« prima se non creando propriamente e totalmente il suo effetto.
« Mi contento qui di accennare un processo ontologico, che ho
« dichiarato in parte di sopra e negli altri miei scritti. Dun-
« que l'elemento concreto e contingente del mio libro si con-
« nette logicamente con un elemento concreto assoluto e pen-
« sante, ragion sufficiente e cagione efficiente, ragione e cagion
« prima dell'altro, che è quanto dire principio creativo di esso.
« Ma vi può essere più di un Assoluto? No certamente. Dun-
« que questo Assoluto, creatore del concreto contingente s'im-
« medesima numericamente coll'Assoluto, sostegno dell'ele-
« mento generico. Qui però la cognizione del libro reale viene
« a comprendere quattro elementi, uno dei quali è contingente,
« due son necessari, e il terzo è una sintesi del contingente

« e del necessario; cioè 1° l'elemento concreto e individuo,
« ma contingente; 2° l'elemento generico e assoluto; 3° l'ele-
« mento concreto e assoluto, considerato come sostanza, che
« regge l'elemento generico e assoluto; 4° lo stesso concreto
« e assoluto, considerato come causa creatrice (ragione e ca-
« gione) dell'elemento concreto e contingente (1) ».

ARTICOLO II.

OSSERVAZIONI.

209. I. L'autore dopo aver astratto dal pensiero di un libro, che egli tiene sotto gli occhi, il libro in universale, e chiamato questo « l'idea generica del libro (2) », soggiunge: « questa possibilità mi apparisce come REALE, perchè se il possibile come possibile non fosse reale, non sarebbe nè anco possibile ». Qui l'autore usa la parola reale in un significato diverso da quello in che la usiamo noi; perocchè noi per reale vogliamo designare *un modo di essere*, non ogni modo di essere. Noi diciamo che il possibile è certamente in un modo che chiamiamo ideale, essenziale, e con altre parole ancora lo denominiamo; ma non è in quel modo che si dice *reale*; laddove il nostro autore sostiene che se il possibile come possibile non fosse reale, non sarebbe neppur possibile, sarebbe nulla: di che appare che sotto la parola *reale* egli intende ogni modo di essere, tanto il reale nostro, quanto il nostro ideale. Fin qui non interverrebbe che una questione di parole, che lasciamo di buon grado ai filologi (3). Sta a vedere se il nostro autore conserva alla parola reale lo stesso significato in tutto il ragionamento: o se col mutarle significato paralogizza: il che apparirà in appresso.

II. Dopo aver detto che « il possibile come possibile è reale », spiega il detto così: « Ciò vuol dire che la possibilità per es-

---

(1) *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini per Vincenzo Gioberti Ed. seconda, Lett. VII.*

(2) Veramente non è più che *idea specifica*. Ma non pretendiamo dal nostro autore un linguaggio filosofico accurato; e però trapasseremo d'osservare altre inesattezze di simil genere benchè importanti.

(3) Sul senso che i Filosofi hanno dato fin qui alla parola *reale*, vedi *Psicologia*, N. 54

ser tale quale mi si rappresenta, dee aver radice in una cosa reale ». Ma altro è dire che « il possibile come possibile sia reale », altro è dire che « la possibilità abbia radice in una cosa reale ». La prima proposizione non è identica alla seconda, nè viene spiegata con questa seconda, ma cangiata in un'altra. La seconda proposizione è da noi ammessa, la prima è negata. Se fosse vero che il possibile come possibile fosse reale, e fosse anco vero che avesse radice in una cosa reale, in tal caso s'avrebbero due realità, l'una delle quali avrebbe radice in un'altra.

210. III. Dice in appresso che la cosa reale, in cui ha radice la possibilità, « dee essere di natura diversa dalla cosa possibile, poichè altramente questa non sarebbe possibile, ma reale ». Qui adunque 1° ammette che la cosa reale e la cosa possibile sono di natura diversa. Ma prima avea detto che se il possibile come possibile non fosse reale, non sarebbe nè anco possibile. Dunque la natura del possibile è d'esser reale, e l'esser reale non è di natura diversa dall' esser possibile. Questa è contraddizione; 2° dice che la cosa reale e la cosa possibile sono di natura diversa, perchè altramente la cosa possibile non sarebbe possibile, ma reale. Trova dunque assurdo che la cosa possibile sia reale; ma prima avea ammesso questo assurdo egli stesso, dicendo che « la cosa possibile è reale come possibile ». Ella è ancora contraddizione.

Noi accordiamo di buon grado che il possibile non è reale, ma ideale; e che è assurdo manifesto il dire che il possibile sia reale: accordiamo che le sono *nature* diverse il possibile e il reale, che l'una non è l'altra: più propriamente ancora crediamo si debba dire che sono *due modi dell'essere*. Il nostro autore conviene adunque in questo con noi, ma noi non conveniamo con lui nell'assurdo e nella contraddizione.

IV Seguita a dire: « Così se il soggetto a cui aderisce la possibilità del libro fosse un libro, il possibile diverrebbe reale, e sarebbe annullato come possibile, il che è contro l'ipotesi, giacchè io non penso ad un libro reale, ma solo a un libro possibile. Il reale che costituisce la possibilità del libro dee dunque essere di un'altra natura ».

Prima avea provato che la cosa reale, radice della possibi-

lità del libro, dovea essere di altra natura del libro possibile; e la prova che qui adduce riesce a dimostrare che la *cosa reale*, radice della possibilità, è d'altra natura dal *libro reale*. Prova cioè un'altra proposizione, diversa da quella che avea tolto a provare. Vi ha dunque non leggiera confusione d'idee. In questo noi non conveniamo.

Di poi, ciò che prima avea chiamata « cosa reale in cui ha radice la possibilità del libro » qui la chiama « soggetto a cui aderisce la possibilità del libro ». Ma altro è che v' abbia una cosa radice di un' altra, altro che la prima sia *soggetto* della seconda. Egli dunque dà gratuitamente la condizione di *soggetto* (onde pare che consideri la possibilità come un accidente di tal soggetto). Ma in filosofia si dee provare ciò che si dice. In questo metodo adunque di avanzare affermazioni gratuite noi non possiamo unirci col nostro autore.

Gratuito del pari si è l'affermare che la possibilità del libro *aderisce* ad un soggetto reale. Avrebbe adunque dovuto provare, che la possibilità è cosa che *aderisce* ad un soggetto, spiegando il concetto di quest'adesione.

Di più, ciò che *aderisce* ad un soggetto è distinto realmente dal soggetto, e anche questa distinzione avrebbe dovuto dichiarare in che egli la fa consistere, volendo procedere con chiarezza, prima di affermarla.

Dice ancora, che se il libro divenisse reale, sarebbe annullato come possibile. Ma questo non è vero; perocchè il libro possibile non può essere annullato, eziandio che esista il libro reale.

La frase che segue « giacchè io non penso a un libro reale, ma solo a un libro possibile » disgiunge di nuovo la possibilità dalla realtà, come opposte e di diversa natura; e però « il possibile come tale non è reale ». Soggiunge tuttavia: « il reale che costituisce la possibilità ». Ma altro è che vi abbia un reale che sia radice del possibile, altro che il reale costituisca proprio il possibile. Ritorna la stessa contraddizione.

211. V. « Possibile vuol dir pensabile, giacchè la misura del possibile è l'intelligibile, cioè quello che può essere pensato ». Il raziocinio non regge alla logica, poichè dalla misura di una cosa non si può argomentare alla natura della cosa.

D'altra parte, la prova che dà non è prova, ma una ripetizione di ciò che si vuol provare: riducendosi a questo il suo argomento: « possibile vuol dire pensabile, perchè la sua misura è quello che può esser pensato », che equivale a questa logomachia: « possibile vuol dir pensabile, perchè la sua misura è il pensabile ».

VI. In terzo luogo è da por mente alla definizione del possibile: « possibile, dice, vuol dir pensabile ». Trovandosi questa definizione nel *N. Saggio*, egli si è incontrato meco. Ma v'ha tuttavia una gran differenza fra noi. Egli prende quella definizione in modo assai diverso da quello in cui io l'ebbi data. In fatti è *pensabile* anche il reale a suo modo. Iddio non è pur possibile, anzi realissimo, eppure è ad un tempo pensabilissimo. Noi volevamo unicamente dire con quelle parole, che « non è possibile ciò che non è pensabile, perchè involge contraddizione », e che perciò una nota essenziale del possibile è l'esser pensabile, ossia il non involgere contraddizione, benchè questa nota non basti a definire il puro possibile. Abusa dunque il nostro autore di questa definizione.

VII. Primieramente erasi detto, che il libro possibile doveva avere una radice « in una cosa reale », di poi questa cosa reale si trasformò in un « soggetto a cui il possibile aderisce », senza però dare alcuna prova che la radice sia questo soggetto, e il possibile qualche accidente o altro che gli aderisca. Dopo si cercò che cosa sia questa radice e soggetto; e si disse che possibile vuol dir pensabile (benchè pensabili sieno anche i reali), e non già pensabile in generale dalle intelligenze, ma pensabile proprio da Dio, onde si conchiuse che il pensiero di Dio è il fondamento del mio possibile. Ora chi potrebbe esplicare tutta questa serie di paralogismi? Noi restringiamoci all'ultimo.

Possibile vuol dir ciò che non involge contraddizione senza più, e che perciò è pensabile per intuizione. L'esser pensabile non determina la natura del possibile in sè stesso, che consiste nell'assenza di contraddizione, ma determina la natura del possibile in relazione colla mente che lo intuisce, ossia col pensiero intuente. Pensabile altro non vuol dire, se non ciò che può essere oggetto del pensiero. Ma il pensiero non è

mica la *radice* del suo oggetto, è qualche cosa che ha col suo oggetto una relazione di opposizione. Nè pure il pensiero è quel *soggetto* a cui aderisce l' *oggetto*, come un accidente aderirebbe alla sostanza, o in altro somigliante modo. Questo è da lasciarsi dire ai soggettivisti, i quali confondono l' oggetto col soggetto pensante, e fanno di quello una modificazione di questo. La relazione dunque fra soggetto ed oggetto non è quella di soggetto e di predicato, le quali due cose sono congiunte sì fattamente, che il predicato non ha alcuna esistenza per sè, ma solo quella del soggetto in cui esiste; laddove l'oggetto del pensiero ha il suo proprio modo oggettivo di essere, diverso affatto da quello del soggetto (1). Nè manco il *fondamento* dell' oggetto del pensiero è il pensiero stesso, ma questo fondamento dee trovarsi nell'oggetto medesimo, e non nel soggetto che gli è opposto. Dunque se il possibile, oggetto del pensiero, deve avere una *radice*, questa nè sarà un soggetto a cui aderisca, nè sarà un pensiero o della creatura o del creatore, perchè il pensiero appartiene al soggetto; ma sarà qualche altra cosa da trovarsi nell' oggetto stesso.

212. VIII. Ma riprendiamo le parole del nostro autore: « Dunque il pensiero concreto che serve di fondamento al MIO possibile, deve essere investito delle stesse doti, cioè dee essere un concreto pensante e assoluto ».

Quando tutta la laboriosa argomentazione del nostro autore fosse altrettanto logica quanto è antilogica, che se n'avrebbe? Se n'avrebbe, che mediante una lunga e sottile argomentazione si verrebbe a scoprire, che il possibile da noi pensato dee, per esser tale, quale a noi si rappresenta, esser pensato altresì da una mente eterna. Ma se per trovare questo vero fa bisogno un' argomentazione, dunque questa mente eterna, questo eterno pensiero non è da noi immediatamente veduto, dunque esso non cade nell'oggetto del nostro intuito, quando pensiamo il libro possibile, dunque si dee raccogliere una conclusione direttamente contraria a quella che spera raccoglierne

---

(1) Vedi *Antropologia* 755-777, dove si sono chiariti i due significati della parola *soggetto* che producono spesso confusione, l'uno opposto ad *accidente*, l'altro opposto ad *oggetto*.

il nostro autore; si dee raccogliere cioè questa conclusione: « L'idea generica del libro NON consta adunque di questi due elementi: 1° il libro generico o possibile; 2° un concreto pensante e assoluto che sostiene questa possibilità »; ma in quella vece: « L'idea generica del libro non consta che del libro generico o possibile »; o per dire ancor meglio: « L'idea generica del libro è il libro generico o possibile intuito dalla mente ».

E non sarebbe perfino assurdo dire il contrario? perchè voler confondere cose sì chiare? Chi può mai negare che « idea generica del libro » e « libro generico o possibile intuito dalla mente » sono proposizioni identiche ed equivalenti? Perchè dunque si vorrà che nell'idea generica del libro, oltre esservi il libro generico o possibile, vi sia qualche altra cosa che non è punto il libro generico e possibile? Chi dicesse: « il color rosso consta del color rosso e della stamigna su cui è disteso il color rosso » non direbbe egli una proposizione ripugnante? perchè nel color rosso altro non c'è che il color rosso, e quel di più che vi si aggiugne, sia stamigna o legno o metallo, non è il color rosso. Se il libro generico è in Dio, sarà per questo Iddio il libro generico? Dunque non sarà mai vero che « l'idea generica del libro consti del libro generico e di Dio »; nè sarà mai vero che il pensiero del primo sia il pensiero del secondo; ma rimarranno sempre due pensieri, due concetti distintissimi.

IX. L'argomentazione poi susseguente, colla quale il nostro autore vuol provare che la cognizione del libro reale consta de' tre elementi che egli descrive, cade da sè dopo che abbiam veduti non reggere alla prova i fondamenti della medesima.

Ma egli pon mano incontanente ad un'altra argomentazione, colla quale intende provare che la cognizione del libro reale contiene un quarto elemento oltre i tre enumerati.

Comincia a dire, che « il libro reale essendo contingente « non ha in sè la propria ragione sufficiente, » inducendone poscia che questa ragion sufficiente dee entrare nel suo concetto come un elemento. Ma l'argomento pecca; perocchè la conclusione abbraccia assai più delle premesse. Prima di conchiudere che la ragion sufficiente del libro entra come ele-

mento nella semplice cognizione del libro, avrebbe dovuto proporre a se stesso più questioni. E primieramente « se la prima concezione del libro importa che comprenda la contingenza del libro stesso ». La prima volta che il bambino percepisce un libro, o altra cosa, pensa egli alla contingenza od alla necessità? Io non credo: io credo che queste relazioni di contingenza o di necessità, l'uomo le discuopra assai tardi per via di riflessioni che egli fa in sulle cose da lui percepite e conosciute. Si può dunque dare, e si dà veramente la cognizione del libro indipendentemente affatto dalla cognizione della sua contingenza, che altro non è che una sua relazione coll'Essere assoluto. Altro infatti sono le relazioni fra le cose, altro le cose fra cui passano le relazioni; queste non si conoscono se non posteriormente: prima conviene concepir quelle, poi riflettendo si possono trovar queste. La relazione di contingenza adunque non si comprende ancora nella semplice concezione delle cose; e però queste si possono concepire senza bisogno di riflettere che esse non hanno la ragione di essere in se stesse.

213. X. Ancora più strano è quanto asserisce in appresso il nostro autore, che « una ragione prima non può essere necessaria e assoluta se non è concreta, e se non è pensante non può esser ragione ». *Ragione concreta* è una delle espressioni predilette del nostro autore, altrettanto repugnante, quanto quella di *possibile reale*. Abbiamo veduto ch'egli stesso, accorgendosi dell'assurdità di un possibile reale, trasmutò quella sua frase in quest'altra « possibile che ha radice in una cosa reale »; la quale dice tutt'altro che la prima, poichè mentre la prima confonde il reale col possibile, la seconda lo distingue. Ragione altro non è che cognizione, è quella risposta che fa la mente a se stessa, quando domanda il perchè di qualche cosa. Ora, che questa risposta sia concreta come sarebbe un corpo, o se si vuole, una sostanza, è tanto improprio, che non ha senso, se pure alla parola *concreto* non si muti il valor suo; nel qual caso l'argomentazione del nostro autore cade per terra. Egualmente strano, antifilosofico, senza senso sembra il dire che la ragione, se non è pensante, non è ragione. Si può ben dire che la ragione delle cose è pensata, ma non che è pensante; se pure non si voglia dare nel sistema assurdissimo dei soggetti-

visti, i quali confondono l'oggetto col soggetto, il pensato col pensante, l'atto d'intendere colla cosa intesa. Quantunque neppure i soggettivisti pervennero mai a dire, ch' io sappia, che la ragione ch' io penso, e colla quale mi spiego gli avvenimenti, sia ella stessa pensante: dissero tutt' al più, che è una modificazione del pensante, ma non mai che sia pensante ella stessa.

Di poi dice, che la ragion sufficiente d'una cosa contingente dee essere la causa che l'ha creata. Or propriamente parlando la causa che creò i contingenti, come tale, è semplicemente causa: la ragione poi che ne spiega l'esistenza agli intelletti, che dimandano a se stessi perchè esistano, si è la cognizione della causa. Ed è molto diversa cosa la cognizione della causa dalla causa. Questa è certamente anche pensante fra l' altre sue prerogative; ma la cognizione della causa è solamente pensata: questa, se si vuol chiamare concreta, benchè impropriamente, si chiami; ma non si chiami concreta la cognizione di lei: questa si troverà essere certamente l'Ente assoluto, ma non si potrà mai dire che la cognizione di lui, la quale rende ragione alle intelligenze del perchè esistano le creature, sia l'Ente assoluto stesso. Onde è per lo meno un dire assai equivoco, che la ragione sufficiente e la cagione efficiente s' immedesimano numericamente coll' Assoluto.

Molto meno poi può dirsi che quest' Assoluto sia sostegno della nostra idea generica di un libro, in modo che diventi un elemento di questa stessa idea. L' assurdità di ciò fu da noi dimostrata nelle osservazioni precedenti.

I quattro elementi adunque, che al nostro autore sembra di rinvenire nella cognizione di un libro reale, non possono essere più che due, l'elemento concreto contingente, e l'idea specifica (non generica, com' egli dice), eterna, necessaria, ossia l' essenza del libro.

214. Finalmente vogliamo osservato, che chiamare Iddio reale, o, com'egli dice, concreto, un elemento della nostra cognizione di un libro, e sostanza che regge quest' elemento, non può che suonar male, non pure ad orecchi filosofici, ma fin anco ad orecchi cristiani, sembrando che la stessa realità di Dio venga in composizione colle cose create, che ella sia sostanza

di esse, ed esse accidenti di lei che è il relativo di sostanza, e che Iddio nella sua propria realità valga meno della nostra cognizione di un libro, come l'elemento di un tutto val meno del tutto . . . .
. . . .
. . . .

INDICE

DEI LUOGHI DELLA SACRA SCRITTURA

CITATI IN QUESTO VOLUME

INDICE

DEGLI AUTORI

CITATI IN QUESTO VOLUME

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE IN QUESTO VOLUME

DEL DIVINO NELLA NATURA

L'IDEA

. . . .

				Errata	**Corrige**
Pag.	14	*lin.*	18	approffittare	approfittare
»	23	»	4	da'quali numori	dalle quali i numeri
»	26	»	26	Des Pythagoreers	Philolaos des Pythagoreers
»	34	»	39	Apol.	Apul.
»	40	»	32	ἀxρώματος	ἀχρώματος
»	43	»	30	φυχὴν	ψυχὴν
»	»	»	35	ὁ ἔνδοθεν	δ' ἔνδοθεν
»	45	»	27	τὴν αἰτίας	τὴν τῆς αἰτίας
»	46	»	10	Arad. 32	Acad. QQ.
»	61	»	38	συμμετίας	συμμετρίας
»	66	»	2	metereologi	meteorologi
»	73	»	15	Elhoim	Elohim
»	79	»	30	NOVOCHIM	NEVOCHIM
»	128	»	6	elissi	ellissi
»	142	»	33	degluzione	deglutizione
»	170	»	6	πάσες γενέσεως	πάσης . . . γενέσεως
»	»	»	»	ὑπυδοχὴν ἀυτὴν	ὑποδοχὴν αὐτὸ
»	»	»	27	ταυτὸν αντὴν	ταὐτὸν αὐτὴν
»	171	»	33	δυσαλωτάτον ἀυτὸ	δυσαλωτότατον αὐτό
»	»	»	41	ὕοτω	οὕτω
»	193	»	23	Ζεῶ	Ζεῦ
»	197	»	13–14	spento del tutto, sua vita	spenta del tutto sua vita,
»	220	»	30	prosequebantur	prosequantur
»	221	»	26	acris	sacris
»	253	»	34	Mederat.	Moderat.
»	»	»	(*ultima*)	Damuscias	Damascius
»	270	»	19	τεραινόντων	περαινόντων
»	284	»	34	cioè ch' essa diventa	cioè diventando essa
»	300	»	12	se è posto	se non è posto
»	339	»	37	Drochete	Diochete
»	373	»	10	l' essere l' ideale	l' essere ideale
»	388	»	23	E IL LUME	SE IL LUME
»	»	»	25	trattaremmo	tratteremmo
»	386	»	23	proporzioni	proposizioni
»	402	»	14	av. c. 1.	av. Cr.
»	406	»	4	strabiglierò	strabilierò
»	408	»	17	Aristotele	Antifone
»	427	»	16	cioè un' esistenza	cioè avere un' esistenza
»	437	»	13	ἀκολουθήσαντες περὶ	ἀκολουθήσαντες ταῖς περὶ
»	474	»	8	mente; che intuisce	mente che intuisce